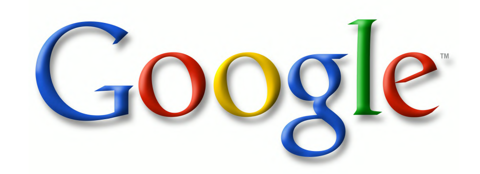


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

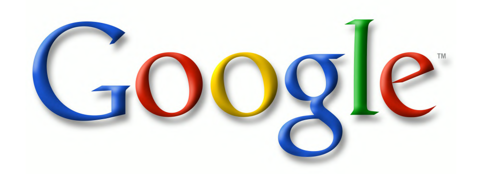
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

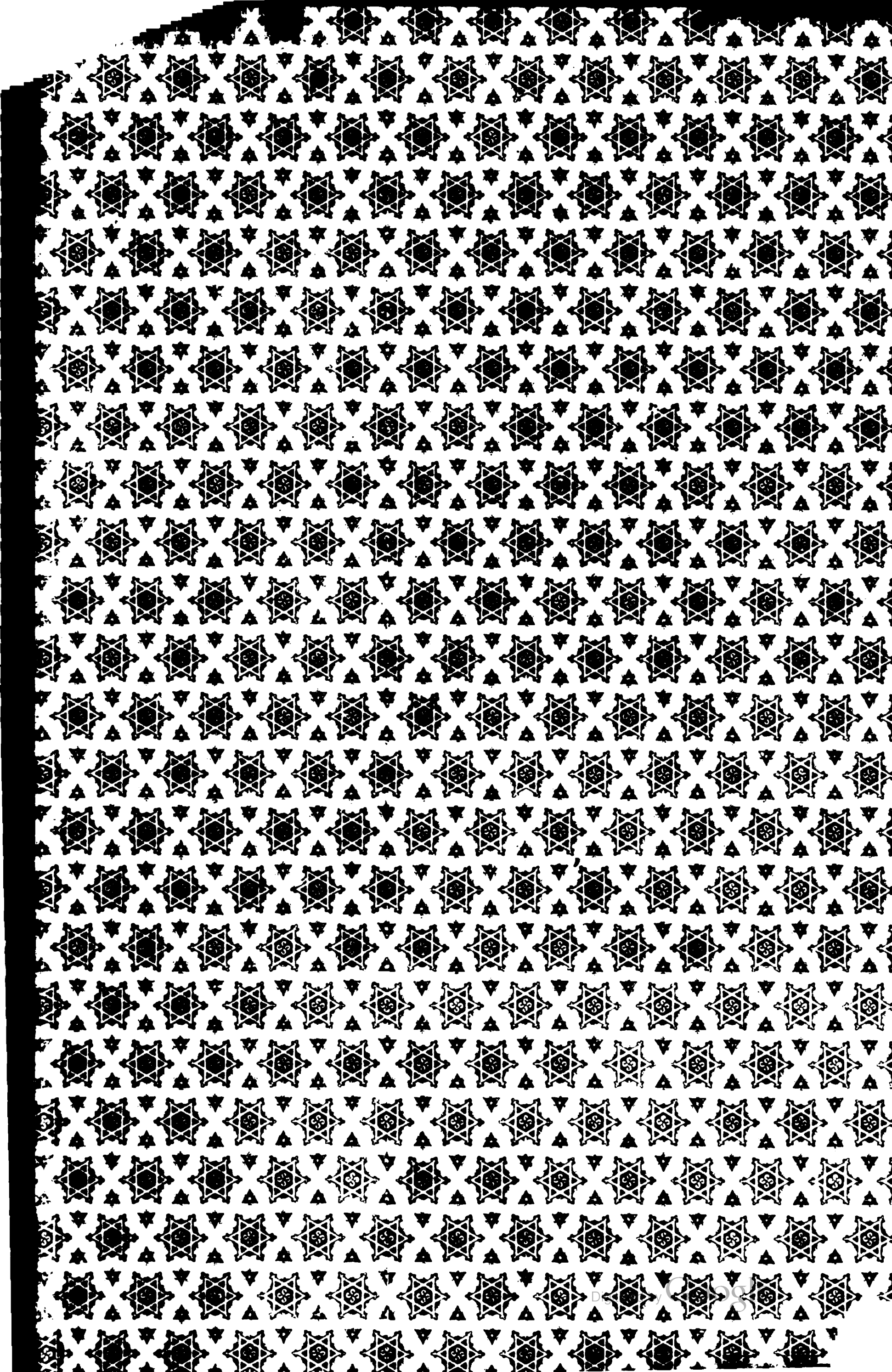
+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Schleiermachers Theologie

84740

mit ihren philosophischen Grundlagen

dargestellt

von

Wilhelm Bender,

Doctor der Philosophie, ordentl. Professor der evangel. Theologie in Bonn.

Erster Theil:

Die philosophischen Grundlagen

der Theologie Schleiermachers.

Nördlingen.

Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.

1876.

Digitized by Google

BX
4827
.S3
B46

Digitized by Google

Vorwort.

Der persönliche Wunsch meine Schleiermacherstudien zum Abschluß zu bringen, würde die Veröffentlichung dieser Gesammtdarstellung der Weltanschauung Schleiermachers in ihrer wissenschaftlichen Formulirung nicht rechtfertigen, wenn ich nicht zugleich hoffen dürfte, einem allgemeinen theologischen Interesse mit ihr zu dienen.

In dieser Hoffnung konnte mich aber der Blick auf die massenhafte Literatur, welche sich über die Hinterlassenschaft des großen Mannes gelagert hat, sowenig beirren, wie das Erscheinen der vortrefflichen, leider immer noch unvollendeten Dilthey'schen Biographie. Denn diese Schleiermacher-Literatur hat sich bisher in der monographischen Behandlung einzelner bevorzugter Lehrpunkte des Systems zersplittert, ohne es zu einer Gesammtdarstellung desselben zu bringen; und wenn auch die Biographie Schleiermachers einen unentbehrlichen Commentar für die Erforschung seiner Lehre bildet, so ist doch das kritische Interesse an den Methoden und Resultaten seiner Wissenschaft ein anderes als das biographische an seinem wissenschaftlichen Entwickelungsgang. Ich meine also in beider Hinsicht kein überflüssiges und zweckloses Unternehmen begonnen zu haben.

Indessen würde mich die Absicht aus dem Ganzen der Schleiermacher'schen Wissenschaft die Auffassung ihrer einzelnen Theile zu ergänzen und zu berichtigen, auch noch nicht zur Veröffent-

Digitized by Google

lichung meiner Arbeit bewogen haben, wenn ich nicht von der Ueberzeugung durchdrungen wäre, daß die Verständigung über den Sinn und Werth der weitaus einflußreichsten Theologie unseres Jahrhunderts jedenfalls eine Voraussetzung aller gedeihlichen Weiterarbeit namentlich auf dem Gebiete der systematischen Theologie heute noch bildet. Ich bin weit davon entfernt, alle ihre Resultate billigen zu wollen. Ich befinde mich in einem principiellen Gegensatze zu der pantheistischen Metaphysik, auf welcher diese Theologie ruht. Aber daß Schleiermacher die analytische Methode zur Eruirung des religiösen Processes in seiner Eigenart sowie in seinem Verhältnisse zu dem gesammten geistigen Leben zuerst mit Erfolg angewandt, daß er zur Ergänzung dieser immerhin einseitig subjektivistischen Methode die vergleichende Erforschung der positiven Religionen wenigstens mit Nachdruck postulirt hat, bleibt sein großes Verdienst und bezeichnet für alle nachfolgende Theologie die festen Ausgangs- und Orientirungspunkte. Ich wenigstens wüßte nicht auf welch' anderem Wege die Religion als eine gesetzmäßige Funktion des Geistes und das Christenthum als die Heils- und Offenbarungsreligion par excellence wissenschaftlich erwiesen werden sollte.

Was die Anlage des Buches betrifft, so bedarf es, wie ich meine, keiner Rechtfertigung, daß ich die philosophischen Grundlagen der Theologie Schleiermachers für sich zur Darstellung gebracht habe. Auch wird man die ausführliche Erörterung der Religionslehre angesichts meines letzten Zweckes nicht unangemessen finden. Ich habe das hierher gehörige zerstreute Material zusammengetragen und unter allen durch es selbst angezeigten Gesichtspunkten abgehandelt, wodurch freilich eine gewisse von Wiederholungen nicht freie Breite der Darstellung gerade für diesen Theil unumgänglich wurde. Man wird nun freilich den aphoristischen und unfertigen Charakter des philosophischen Nachlasses Schleiermachers auch in meiner Darstellung wiederfinden. Ebenso erforderte es schon die Treue der Reproduktion, daß ich

Digitized by Google

mich, sehr gegen meine Neigung, seiner blassen und schablonenhaften Terminologie anbequemte, während die ungleiche Behandlung der philosophischen Materien auf Rechnung meiner Endabsicht, die Grundlagen der Theologie Schleiermachers bloszulegen, zu setzen ist. Immerhin hoffe ich auch durch diese Darstellung die Meinung zu bewähren, daß Schleiermachers Weltanschauung wenigstens in ihren Grundzügen ein ebenso einheitliches und geschlossenes Ganze bildet, wie das allgemein bewunderte ethische Kunstwerk seiner unvergeßlichen Persönlichkeit.

Als Vorarbeiten für das Buch, die freilich in ihm vielfach ihre Correktur finden mußten, erwähne ich meine Abhandlungen über den Religionsbegriff und die theologische Gotteslehre Schleiermachers (Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. XVI u. XVII), meine Inauguraldissertation über dessen philosophische Gotteslehre (Worms, 1868; fortgesetzt in der Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik Bd. 57, 1 u. 2), endlich meine Abhandlung über Kants Religionsbegriff (ebenda Bd. 61, 2. Hälfte).

Schließlich gebe ich dem Wunsche Ausdruck, daß auch die akademische Jugend in meiner Arbeit neue Anregung und Anleitung zu dem Studium eines Theologen finden möge, der seinen Freunden und Feinden zur Rechten und Linken und in der Mitte ein unentbehrlicher Wegweiser in den Irrgärten der systematischen Theologie noch für lange Zeit bleiben wird.

Bonn, 8. Mai 1876.

Wilhelm Bender.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Erste Abtheilung:
Die philosophische Grundanschauung Schleiermachers.

Zweite Abtheilung:
Die Ausführung der philosophischen Grundanschauung in der dialektischen Erkenntnißlehre, der philosophischen Ethik und Religionslehre.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Berichtigungen.

Seite	38	Zeile	13	von oben	lies	„prägen“.
„	45	„	10	„ unten	„	„Naturnothwendigkeit.“
„	46	„	18	„ oben	„	„schlichten“.
„	51	„	7	„ unten	„	„ihn“.
„	52	„	10	„ oben	„	„Bezeichnungen“.
„	58	„	15	„ „	„	„Intellektuellen“.
„	90	„	5	„ unten	„	„dann“.
„	112	„	1	„ oben	„	„solle“.
„	126	„	12	„ „	„	„Natur der Sache“.
„	176	„	14	„ „	„	„Vernunftprincip“.
„	186	„	10	„ unten	„	„sich ausspricht“.
„	„	„	12 u. 13	von unten	lies	„insofern“ und streiche einmal „so“.
„	197	„	15	von oben	lies	„gefunden“.
„	211	„	6	„ unten	„	„bei jener“.
„	235	„	1	„ „	„	„und“ (statt oder).
„	236	„	2	„ oben	„	„über die Einheit der Welt“.
„	„	„	8	„ „	„	„daß“.
„	252	„	15	„ „	„	„rhetorischen“.
„	253	Anmerkung Zeile	2		streiche	„sie“.
„	254	Zeile	17	von oben	lies	„Der Einladung“.
„	255	„	3	„ unten	„	„und“ (statt oder).

Digitized by Google

Erster Theil.

Die philosophischen Grundlagen

der Theologie Schleiermachers.

Digitized by Google

Erste Abtheilung:

Die philosophische Grundanschauung Schleiermachers.

Cap. I.
Die psychologische Bewußtseinsanalyse.

1. Die Ausgangspunkte der psychologischen Untersuchung.

Man hat Schleiermacher alle Originalität auf dem engeren philosophischen Gebiete abgesprochen. Diese Behauptung muß jedoch durch eine für das Verständniß seines Systems sehr wichtige Beobachtung wesentlich eingeschränkt werden. Dabei denke ich an den eminent persönlichen Charakter seiner Philosophie, der sich auch daran erprobt, daß er keinen Gedanken eines Anderen aufnimmt, ohne ihn im eigentlichsten Sinne des Wortes zu reproduciren. Wenn Irgendeiner Wissenschaft und persönliches Leben auf das Engste verbunden hat, so war es Schleiermacher. Aber gerade dieser Umstand stellt die Anforderung an den Erforscher seines Systems sich in die Stimmung einzuleben, aus welcher dessen leitende Gedanken, wie ich glaube, allein zur vollen Deutlichkeit entwickelt werden können. Nun sind wir bekanntlich in der glücklichen Lage Dokumente zu besitzen, in welchen Schleiermacher seine philosophische Grundstimmung mit derjenigen Unmittelbarkeit ausgesprochen hat, deren seine Natur überhaupt fähig war. Dieselben verdienen fortwährend um so größere Beachtung als gerade sie dafür bürgen, daß die Gedankengänge, in welchen der scharfsinnige Mann sich mit Anderen begegnete, gewissermaßen in ihm angelegt waren. Insbesondere ist das Verständniß der Religionslehre und Ethik Schleiermachers dadurch bedingt, daß man sich die originale Gedanken- und Gemüthsrichtung vergegenwärtigt, in welcher seine für diese Wissenschaften epoche-

Digitized by Google

machenden Anschauungen wurzeln. In gewissem Grade gilt es aber von der ganzen Schleiermacherischen Wissenschaft, daß sie ebensowohl mit dem ästhetischen Sinne wie mit dem logischen Verstande aufgefaßt werden muß. Ich werde daher keine Einsprache erfahren, wenn ich mich an dieser Stelle einer kurzen Darstellung der psychologischen Grundgedanken der Reden und Monologen unterziehe, und zwar auch zu dem Zwecke der Herstellung derjenigen Stimmung, welche, wie bemerkt, für das volle Verständniß des Systems unerläßlich scheint.[1])

Jeder Lebensact, belehren uns die Reden, besteht in „dem Werden eines Seins für sich und eines Seins im Ganzen." Demgemäß sind in der menschlichen Seele zwei Grundtriebe zu unterscheiden: vermöge des einen wollen wir ein besonderes eigenes Dasein bilden und die übrige Welt uns aneignen, vermöge des anderen geben wir uns, von der bangen Furcht der Vereinzelung ergriffen, rückhaltlos hin an das große unendliche Ganze. Alle Lebensregungen der Seele sind sowohl Ausdruck „des Bestrebens Alles was sie umgibt an sich zu ziehen, in ihr eigenes Leben zu verstricken", wie der Sehnsucht „ihr eigenes inneres Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, Alles damit zu durchdringen".[2]) In dem Wechsel dieser beiden Triebe besteht der Verlauf des zeitlichen Lebens. Allein dieses alternirende Sichhingeben und Insichaufnehmen des allgemeinen Lebens weist hin auf eine ursprüngliche Einheit des Menschen und der Welt. Alles in die Erscheinung tretende Leben kann nur als das Resultat einer fortwährenden geheimnißvollen Verschmelzung des Einzelnen und des Allgemeinen verstanden werden. Jede einfachste sinnliche Wahrnehmung bestätigt diesen Gedanken. Denn bevor wir einen Gegenstand im bestimmten Denken erfassen, ergreift er uns irgendwie selbst und wird im ersten

---

[1]) Uebrigens verweise ich auf die ausführliche Darstellung bei Dilthey, Leben Schleiermachers, I. S. 380 ff. und S. 454 ff.

[2]) Ansichziehen und Abstoßen oder positiv Sichselbstverbreiten sind die Grundkräfte alles Lebens, die im Einzelnen ihr Centrum besitzen. Jedes bestimmte Dasein erhält sich in diesen zwei entgegengesetzten Kräften. Reden, 1. Ausgabe S. 6 f.

Digitized by Google

unmittelbaren Eindrucke derart mit uns eins, daß wir momentan unfähig sind, ihn von uns und uns von ihm zu unterscheiden. Beispielsweise können wir uns in das Anschauen eines Kunstwerkes völlig verlieren, oder in einem Unternehmen, wie man zu sagen pflegt, aufgehen. In solchen Augenblicken sind wir in der That mit dem Gegenstande, der uns ergriffen hat, absolut eins. Nur allmählich reißt er sich dann von uns los, wird uns zum Objecte bestimmter Anschauung und hinterläßt uns ein bestimmtes Gefühl von der stattgehabten Verschmelzung. Auf diese Weise werden wir aber nicht nur mit diesem oder jenem einzelnen Gegenstande, sondern, wie die fortschreitende Entwickelung des Bewußtseins uns belehrt, mit Allem was uns afficirt, mit der Natur, mit der Menschheit, ja mit der gesammten Welt eins. Das ist also in Wahrheit ein „Zusammentreffen des allgemeinen Lebens mit einem besonderen und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches; es ist die unmittelbare über allen Irrthum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung des Universums mit der Fleisch gewordenen Vernunft zu schaffender zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Busen der unendlichen Welt, ihr seid in diesem Augenblicke ihre Seele, denn ihr fühlt alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie euer eigenes.“ Aus diesem Acte entwickeln sich dann getrennt die verschiedenen Funktionen des persönlichen Lebens: das Fühlen, das Wissen und das Handeln. Durch sie nehmen wir aber in uns nichts auf und legen in die Welt nichts nieder, was nicht „zuvor in uns gebildet und gewirkt worden ist durch jenen Act des gemeinschaftlichen Seins.“[1]).

Daß der Einzelne nur im Ganzen zum Leben und das Ganze nur in den Einzelnen zur Darstellung komme, — das sind die beiden Pole, um welche sich von Anfang an der Gedankenkreis Schleiermachers dreht. Sie sind es bis zuletzt geblieben. Daß das Einzelne im Ganzen und das Ganze im Einzelnen verstanden werden müsse, ist der kritische Kanon seiner Wissenschaft geworden; daß das Leben in der Wechselwirkung des Einzelnen und des Ganzen, dem er ange-

---

[1]) **Reden** üb. d. Religion, 1. Ausg. S. 72 ff. 171. 3. A. Theol. W. I, 191 ff. **Monologen**, 1. und spätere Ausg. bes. 1. und 3. Monol.

Digitized by Google

hört, mag es Familie, Beruf, Vaterland, Menschheit oder Welt heißen, geradezu besteht und von jener unendlichen Einheit alles Seins, aus der alles individuelle Leben hervorgeht, zusammengehalten und getragen werde, ist seine philosophische Ueberzeugung geblieben. Mögen ihm nun auch Schelling und Spinoza hineingesprochen haben, Reden und Monologen mit ihrer wunderbaren Mischung scharfsinniger empirischer Reflexion und divinatorischer Mystik bezeugen es sattsam, daß das später formulirte Programm seiner vielseitig beeinflußten Wissenschaft auf originalen Conceptionen beruht, in welchen er die Lösung des Räthsels seines eigensten Lebens gefunden zu haben glaubte.

Diese Grundgedanken, welche dem rhetorischen Zwecke der genannten Schriften gemäß, in diesen nicht weiter erläutert werden, nimmt zunächst die Psychologie Schleiermachers auf, um ihnen ihre wissenschaftliche Formulirung und Begründung zu geben. Man wird nun freilich nicht umhin können, den unter diesem Titel in verhältnißmäßig guter literarischer Verfassung erhaltenen Vorlesungen jede erhebliche Bedeutung für die heutige Wissenschaft gleichen Namens abzusprechen. Dagegen sind dieselben für das Verständniß unseres Systems vom höchsten Werthe, und ich glaube nicht, daß sich von einem anderen Werke aus der Einblick in dessen Genesis mit gleicher Sicherheit gewinnen läßt. Uebrigens hat sich Sigwart bereits vor dem Erscheinen des Buches von den psychologischen Grundbegriffen aus den Weg in die Schleiermacherische Metaphysik gebahnt.[1]). Nunmehr kann dieser Weg mit größerer Sicherheit betreten werden, und ich hoffe mit der folgenden Darstellung zu beweisen, daß sich Schleiermachers Metaphysik am Besten aus der Psychologie erklärt und nicht umgekehrt diese aus jener.[2])

Der Idealismus eines philosophischen Systems hat sich an seiner Anthropologie zu erproben, vorzüglich an der Stellung, welche

---

[1]) Jahrbücher f. deutsche Theol. 1857. II, 2.

[2]) Wie Schürer in seiner übrigens durch Klarheit der Darstellung ausgezeichneten Schrift über den Religionsbegriff Schleiermachers verfährt. Leipzig, 1868. — Die Psychologie ist 1862 von George herausgegeben worden. Ges. W. VI.

Digitized by Google

den sittlichen nnd religiösen Faktoren eingeräumt wird. Diese ist hinwieder bedingt durch die psychologische Anschauung der menschlichen Natur als solcher. Wie hat nun Schleiermacher die letztere verstanden und erklärt? Die Antwort auf diese Frage gibt uns seine Analyse des Bewußtseins als des Charakteristischen des menschlichen Lebens.

Wir werfen zunächst einen Blick in die Entstehung des Bewußtseins und auf die primitiven Gegensätze, welche sich mit ihm entwickeln. Dabei muß von vornherein beachtet werden, daß dasselbe nicht als ein irgendwie ruhendes und fertiges Vermögen vorgestellt wird, sondern als ein sich fortwährend erneuernder Proceß, der sowohl an Deutlichkeit wie an Umfang mit dem Leben wächst. Unser Leben ist beständig im Uebergang vom Unbewußten zum Bewußten begriffen. Es besteht geradezu in der Funktion, durch die wir uns immerfort der Außenwelt gleich- oder entgegensetzen. Eben deshalb können wir uns auch eine Vorstellung von seiner Entstehung machen. Ueberdies beobachten wir Alle eine Lebensstufe, auf welcher der Mensch weder sich von dem Anderen noch das Andere von sich zu unterscheiden vermag, wenn wir uns ihrer auch nicht mehr erinnerten. Das Kind zerfließt gewissermaßen mit den Dingen, die es umgeben und afficiren. Dieses Lebensstadium, auf welches Schleiermacher wiederholt zurückgreift, wird von ihm das chaotische oder auch das thierische genannt. Wir können „die ersten Anfänge des Bewußtseins nur als etwas chaotisches ansehen, wo Einheit und Vielheit unbestimmt in einander liegen.“ Auf dieser Stufe, welche zugleich die Grenze des thierischen Daseins bezeichnet, ist die „eigentlich persönliche Funktion“, das Bewußtsein, nur latent vorhanden. „Von dem Punkte aus, wo der Mensch der animalischen Stufe am nächsten steht, arbeitet sich das Eigenthümliche erst allmählich aus dem Universellen, aus dem Zustande der relativen Ungeschiedenheit des identischen und eigenthümlichen heraus.“ Wie das geschehe, dürfen wir uns etwa so vorstellen. Wir spüren die Affektionen des Außeruns, und es mögen wohl vorzugsweise die hemmenden und störenden Affektionen sein, welche uns die Ueberzeugung aufnöthigen, daß außer uns noch „anderes“, fremdes Sein existirt. Wir reagiren unwillkürlich auf diese Affektionen und kom-

Digitized by Google

men vielleicht vorzüglich durch die erfolgreichen Reactionen zur Klarheit darüber, daß wir selbst ein „eigeues", besonderes Dasein bilden. Damit hat aber die Sonderung des Chaos begonnen. Wir haben das Ich und das Nichtich gefunden, die Welt zerlegt sich vor uns in eine Vielheit einzelner besonderer Existenzen, mit welchen wir im Streite oder im Frieden leben können. Und der eigenthümliche Vorgang, in dem wir diese Entdeckung machen, ist eben das Denken oder das Bewußtsein, das im Entgegen- und Gleichsetzen der Dinge sein eigenartiges Spiel treibt. Mit diesem aus „Reiz und Willkür" entstandenen Bewußtsein ist uns also ein Dreifaches gewiß geworden: 1) wir sind ein eigenes Dasein, 2) es existirt außer uns eigenes Dasein, 3) wir sind solange mit allen Daseienden unmittelbar eins, bis „das Denken" erwacht und uns aus dieser chaotischen Einheit heraushebt.[1])

Der räthselhafte Act des Bewußtseins ist damit freilich nicht erklärt. Soviel ist aber klar, daß er mit derselben Nothwendigkeit den Gegensatz von Ich und Nichtich producirt mit der sich das Bewußtsein eben in der Reibung des eigenen und des anderen Seins entzündet. Nun bewegt sich freilich das gesammte Weltleben in diesem Sonderungsprocesse. Allein es ist das Charakteristische des Menschen, daß er ihn denkt und durch das Denken einen selbstthätigen Antheil an ihm nimmt. Das menschliche Ich haben wir also noch weiter auf sein besonderes Wesen anzusehen. Derselbe Denkact, der uns dem dunkelen Mutterschoße des allgemeinen Seins entwindet und als ein besonderes Dasein hinstellt, vollzieht zugleich an unserem eigenen Dasein eine Scheidung. Wir finden eine der Außenwelt vorzugsweise zugekehrte Seite an uns, die uns auch jetzt noch mit ihr verbindet, ein „Geöffnetsein" für ihre Affektionen; das ist unser Leib, die Sinnlichkeit oder, wie Schleiermacher zu benennen liebt, die Organisation; und wir

[1]) Psychol. S. 14—17. 126 f. 133 ff. Ethik (T.) S. 48 f. 88—91. — Man übersehe nicht, daß unter dem „Eigenthümlichen" hier das Charakteristische der menschlichen Gattung, unter dem „Universellen" oder „Identischen" dagegen das dem gesammten Weltleben Gemeinsame verstanden wird.

Digitized by Google

behaupten uns in unserer dem Nichtich gegenüber gewonnenen Unabhängigkeit und Selbständigkeit vermöge der unser Inneres constituirenden Seele oder des Geistes oder, wie Schleiermacher vorzieht, des Intellekts. „Vor dem Ichsagen keine Unterscheidung von Leib und Seele." Aber mit demselben ist sie so unvermeidlich verbunden, als unsere Selbständigkeit uns nicht des Zusammenhangs mit „dem Anderen" und dieser uns jener nicht beraubt. Denn die Fähigkeit Eindrücke von außen aufzunehmen, ist in unserer Sinnlichkeit, die Fähigkeit selbstthätig auf die Außenwelt zu wirken in unserem Intellekte begründet. Verbürgt also die erstere unseren fortdauernden Lebenszusammenhang mit der Welt, so der letztere die Selbständigkeit unseres eigenthümlichen menschlichen Daseins. In dieser Beziehung wird der Leib geradezu „ein Theil des Außeruns" genannt, und die Ethik erklärt „das Leibhaben" als das ursprüngliche „Besitzergreifen" des Geistes.[1])

Sowie nun unsere Einheit mit der Welt nicht aufgehoben wird, wo wir ihr in dem Gegensatze des Ich und Nichtich gegenübertreten, so wird auch unsere persönliche Lebenseinheit nicht alterirt durch den Gegensatz von Leib und Seele, in dem sie uns beständig erscheint. In dem unmittelbaren Leben bleiben alle Gegensätze, die das Denken aus ihm entwickelt, gebunden, so auch dieser. Das Ich ist sowohl Leib wie Seele, das eine so gut wie das andere. Das Zusammensein beider constituirt eben das Ich. „Von der Seele kann nichts ausgesagt werden, was sich nicht auf ihr Zusammensein mit dem Leibe bezieht", und umgekehrt. So wenig es ein Ich gibt ohne Nichtich, so wenig eine Seele ohne Leib, und so wenig von einem Nichtich die Rede sein kann, wo das Ichbewußtsein fehlt, so wenig können wir den Leib denken ohne Seele. Die Einheit des Lebens kann uns weder im Gegensatze zur Welt, noch auch in der Doppelseitigkeit unseres eigenen Daseins zweifelhaft werden.

Dieser principielle Gegensatz gegen jeden anthropologischen Dualismus ist sehr bemerkenswerth und für das ganze System von

---

[1]) Psychol. S. 67 f. 407 f. 415 f. — Vgl. auch Monologen S. 12: wo die Natur als der „große gemeinschaftliche Leib der Menschheit" bezeichnet wird.



entscheidender Bedeutung. Wenn Schleiermacher die Stellung des Ich zum Nichtich in einer doppelten Reihe von Thätigkeiten, den receptiven und spontanen, erläutert, so darf nicht übersehen werden, daß er das ganze Ich mit Leib und Seele als Subject aller Thätigkeit, der sinnlichen, wie geistigen, der activen wie receptiven denkt, und daß diese vielfach incongruenten Benennungen sich lediglich nach dem Gesichtspunkte des Ueberwiegens des einen oder anderen Moments bemessen. Bei der receptiven und spontanen Thätigkeit tritt jedesmal das ganze Ich mit Intellekt und Organisation in Action, nur daß bei der ersteren die letzte, bei der zweiten der erstere dominirt. Rein geistige oder rein physische Thätigkeit gibt es so wenig als es „reinen Geist" und „reinen Körper" gibt.[1])

Wenn ferner behauptet wird, daß das gesammte Leben des Menschen unter dem Gegensatze des Individuellen und Universellen verlaufe, so erhellt bereits aus dem Voranstehenden, daß auch dieser Gegensatz nicht absolut gemeint sein kann. Weder die Selbständigkeit des Ich noch sein Verwachsensein mit der Welt darf absolut verstanden werden; demgemäß wird auch das Leben immer entweder einen vorwiegend individuellen oder einen vorwiegend universellen Charakter an sich tragen. Das Gleiche gilt von einem vierten Gegensatze, welcher mit dem fundamentalen von Ich und Nichtich gegeben ist und in dem sich die relative Selbständigkeit des Ich in eigenthümlicher Weise erprobt. Das Bewußtsein spaltet sich nämlich in der Wechselwirkung mit der Welt noch weiter in der Weise, daß es je nach der Stärke des äußeren Reizes oder inneren Impulses das Einemal mehr unser Befinden, das Andremal mehr die Beschaffenheit der afficirenden Objecte markirt. Das ist die

---

[1]) Psychol. S. 7 f. 31—33. 55. 60 f. 409. 415, 9. Vgl. auch Dialektik S. 245 f. Ethik (T.) S. 12, 38. — Hieher gehört auch die Erklärung in der christlichen Sitte S. 443: daß „in jeder Thätigkeit des Geistes immer schon der unmittelbare Organismus des Menschen mit etwas der äußeren Natur angehörigem identisch geworden" sein müsse. Aus der Einheit von Leib und Seele wird denn in der That auch die Einheit von Natur und Geist (wie sie sich in der menschlichen Gattung und ihrem Verhältniß zu der äußeren Natur darstellt) gefolgert.

Digitized by Google

Differenz des objectiven und subjectiven Bewußtseins. Aber auch dieser Gegensatz hebt die Einheit des Selbstbewußtseins nicht auf. Das objective Bewußtsein vergegenwärtigt uns die Außenwelt doch immer nur in unserer Auffassung und das subjective läßt uns in unseren Empfindungen immer zugleich die Einwirkungen der Außenwelt spüren.[1])

Diese starke Empfindung für die Einheit des unmittelbaren Lebens, diese charakteristische Richtung auf die Anschauung des Ganzen, welche bereits in den Reden hervortreten, begegnen uns also auch hier wieder, wo Schleiermacher bei der Analyse des Bewußtseins es nach allen Seiten ablehnt einen absoluten Gegensatz zu statuiren. Für das Verständniß seiner gesammten Wissenschaft ist die Verfolgung dieses Grundzuges, mit dem sich Schleiermacher im bestimmtesten -Gegensatze zu dem Kantischen Dualismus weiß, geradezu maßgebend.

2. Die Funktionen und Entwickelungsstufen des Bewußtseins.

Indem ich nunmehr zur Darstellung der verschiedenen Funktionen und Entwickelungsstufen des Bewußtseins übergehe, betone ich, daß auch die Trennung der Entwickelungsstufen nur relativen Werth haben soll. Denn eine jede höhere baut sich nicht nur auf einer niederen auf, sondern eignet sich dieselbe auch im Fortschreiten ihren wesentlichen Bestandtheilen nach für immer an. So bleibt das receptive Wahrnehmen Bedingung und Grundlage des spontanen wissenschaftlichen Erkennens, und so haben wir z. B. das Gattungsbewußtsein immer nur zugleich mit dem persönlichen. Und wenn wir im Nachfolgenden in erster Linie die Entwickelung des objektiven Bewußtseins darstellen und darnach erst das subjektive, so ist bereits der Meinung, als solle damit ein Alterniren in der Zeit bezeichnet werden, begegnet worden.[2]) Die Einheit und Selbständigkeit des bewußten Lebens vorausgesetzt, ergeben sich also alle Differenzen und Stufen in seiner Entwickelung aus

---

[1]) Psychol. S. 63 ff.

[2]) Zu allem Nachfolgenden vgl. meine Abhandlung über Schleiermachers Religionsbegriff. Jahrb. f. deutsche Theol. XVI, 4, S. 83 ff.

Digitized by Google

dem Ueberwiegen entweder des organischen oder des intellektuellen Faktors, welches, wie wohl zu beachten, hinwieder bedingt ist durch die jeweilige überwiegend passive oder aktive Stellung des Ich zum Nichtich. Vom Unbewußten zum Bewußten, vom Receptiven zum Spontanen, vom Individuellen zum Universellen, vom Gegensätzlichen zur allgemeinen und absoluten Einheit — das ist in großen Zügen der Weg, welchen der Lebensproceß nimmt, oder doch bei normaler Entwickelung nehmen soll.

Auf der Entwickelungsstufe, welche aus dem oben geschilderten chaotischen Zustande zuerst in klareren Umrissen sich heraushebt, verhält sich der Mensch vorwiegend receptiv. Die vielgestaltige Außenwelt wirft ihre Bilder in den Spiegel seiner Sinnlichkeit, und der erwachende Intellekt beschränkt sich darauf, diese verworrenen Objectsbilder zu sammeln, zu ordnen und zu gruppiren. Wir haben daher zunächst die sog. aufnehmenden Thätigkeiten des Bewußtseins in's Auge zu fassen. Ganz correkt müssen wir freilich überwiegend aufnehmende Thätigkeiten sagen. Denn das active geistige Moment des Bewußtseins macht sich bereits auf dieser Stufe sehr bemerkbar. Hiernach bemißt sich denn auch Schleiermachers Eintheilung dieser Thätigkeiten, bei welchen ja immer das ganze Ich mit Leib und Seele in Betracht kommt, in (überwiegend) physische oder Sinnesthätigkeiten und (überwiegend) geistige oder Denkthätigkeiten.

Wir betrachten zuerst die Sinnesthätigkeiten, welche je nach dem Vorherrschen des spontanen oder receptiven Verhaltens des Ich gegenüber den Affektionen der Außenwelt sich sowohl zu Wahrnehmungen gestalten, wie zu Empfindungen.

Wie bemerkt, beruhen alle aufnehmenden Thätigkeiten auf dem Uebergewicht, welches die Außenwelt auf dieser frühesten Entwickelungsstufe über das Ich behauptet. Nur unter dieser allgemeinen Einschränkung darf demnach hier von einer gewissen Activität des letzteren gesprochen werden. Diesem Grundverhältnisse entspricht es denn auch, daß die organische Funktion die Stufe beherrscht. Die intellektuelle kommt nur insofern in Betracht, als ohne diese die Einheit des Geistes bethätigende Funktion den verschiedenartigen Sinnesaffektionen ihr Sammel- und Einigungspunkt fehlen würde.

Digitized by Google

Indessen da sich Schleiermacher vorbehalten hat, daß sich auch in der organischen Funktion das ganze Ich nur mit dem Uebergewicht seiner physischen Seite bethätige, so erklärt es sich, daß auf jene hier zunächst eine specielle Rücksicht nicht genommen wird.

Es fragt sich wie uns eine Affektion der Außenwelt zur Wahrnehmung werde und zur Empfindung. Der „Anfangspunkt" ist jedenfalls als Indifferenz beider vorzustellen. Das entspricht der unabweisbaren allgemeinen Voraussetzung, daß dem Erwachen jedes besonderen Bewußtseins und seiner immanenten Gegensätze immer eine momentane Verschmelzung von Sinn und Gegenstand, von Sein und Bewußtsein vorangehe. Aus dieser entwickelt sich dann, wie schon die Reden ausführen, stets beides zugleich: Anschauung und Gefühl oder, wie es hier heißt, Wahrnehmung und Empfindung. Während nun die letztere lediglich den immanenten Zustand des Ich zum Ausdruck bringt, schließt die erstere „die Beziehung der Eindrücke auf das Außeruns" in sich ein. Es sind die fünf speciellen Sinne, vermittelst welcher die einzelnen Affektionen als einzelne Wahrnehmungen recipirt werden, und einem „allgemeinen Hautsinn" wird es vorbehalten unseren Gesammtzustand in einer Abfolge von Lust- und Unlustempfindungen zu markiren. Es gestaltet sich aber jede Affektion sowohl zur Wahrnehmung, wie zur Empfindung. Ob nun die eine oder andere Form des Bewußtseins momentan in den Vordergrund tritt, ob wir eine Affektion mehr auf das Außeruns oder das Inuns beziehen, das mag sich sowohl nach der Stärke und Beschaffenheit des äußeren Reizes, wie nach dem Grade der Reaktionsfähigkeit des reflectirenden Subjekts bemessen.

Mit diesem Processe beginnt nun zugleich die Scheidung des objektiven und subjectiven Bewußtseins. Die Empfindungen sind subjectives Bewußtsein und drücken aus, wie wir uns in der Wechselwirkung mit der Welt befinden; die Wahrnehmungen sind objectives Bewußtsein und drücken aus, wie sich das äußere Sein in uns abspiegelt.

Indessen tritt der primitive Charakter dieser Stufe auch darin hervor, daß beide Seiten des Bewußtseins noch nicht klar geschieden sind, beziehungsweise daß der Gegensatz von Ich und Nichtich noch

Digitized by Google

verwischt ist. Ferner sind es immer nur „einzelne" Wahrnehmungen und Empfindungen, welche der einzelne Mensch als solcher vollzieht; „der Sinn für die Totalität" ist nicht entwickelt, und das Individuum erscheint mehr als Sammel- wie als Einigungspunkt seiner Erlebnisse.¹)

Sobald aber das intellektuelle Moment in der organischen Funktion dem sinnlichen den Rang abgelaufen hat, erreichen wir eine höhere Entwickelungsstufe, welche sich in dem dominirenden Hervortreten der (aufnehmenden) Denkthätigkeiten charakterisirt. Auch hier behält also das äußere Sein das Uebergewicht über das innere. Aber das Bewußtsein kommt nun im Benennen, Lokalisiren und Combiniren der Objectsbilder, welche ihm das Wahrnehmen zuführt, zur Einsicht in seine specifische Art, seine Verschiedenheit und Unabhängigkeit gegenüber der es beeinflußenden Außenwelt. Darin besteht der eigentliche Fortschritt.

Die Differenz des vorwiegend receptiven und spontanen Verhaltens des Ich, welche sich der allgemeinen Kategorie der aufnehmenden Thätigkeiten unterordnet, tritt uns hier in der Aneignung und dem selbstthätigen Gebrauche des (gemeinschaftlichen) Sprechens und Denkens entgegen. Den Anfangspunkt jeder Lebensbewegung soll wieder die Indifferenz von innerem Impulse und äußerem Reize bilden. Mit der Aneignung der Sprache als der organischen Seite des Denkens wird der erste Schritt nach vorwärts gethan. Die Mannichfaltigkeit der sinnlichen Bilder, welche wir von der ersten Stufe übernehmen, wird durch das Bezeichnen und Benennen geordnet. Mit dem Gebrauche einer gemeinschaftlichen Sprache ergibt sich aber zugleich das Bedürfniß nach Verständigung durch Mittheilung. Das ist es zunächst wodurch die vorige Stufe auf der Seite des objectiven Bewußtseins überschritten wird.²)

Fragen wir genauer, was unter dem receptiven Denken, von dem diese Entwickelungsstufe beherrscht ist, verstanden werden soll, so antwortet Schleiermacher: das Denken ist nichts anderes als eine beständige Wiederholung „des Faktums des Bewußtseins", vermöge

¹) Psychol. S. 70—95.

²) Psychol. S. 105. 109. 133. 137.

Digitized by Google

dessen wir uns als bestimmtes einzelnes Sein anderem bestimmten einzelnen Sein entgegen- oder gleichsetzen. Also im Setzen, Bezeichnen, Verbinden, Entgegensetzen der Einzeldinge besteht der Denkproceß. Von der „Selbstaufnahme" anhebend, verknüpft das Denken „durch die innere Einheit die äußere Vielheit." Und zwar vermöge seines receptiven Charakters zunächst lediglich in uns. In uns spiegelt sich die Welt der Vielheit ab, in unserer Einheit findet sie ihren Sammel- und Einigungspunkt und damit das ordnende Princip, nachdem wir sie zunächst für uns gestalten. Die Objectsbilder werden Begriffe, die Begriffe werden durch Combination zu Sätzen. Damit übersetzen wir die Dinge gewissermaßen in unsere Sprache, ohne vorerst viel zu fragen, ob sie selbst mit unserer Bezeichnung zufrieden sind. Die Wissenschaft ist also ursprünglich nichts Anderes als Nomenclatur. „Das System der Gattungsbegriffe ist gar nichts anderes als das System der Bilder, und ebenso das System der Veränderungen, wie es durch Zeitwörter ausgedrückt wird; aber die Combinationen, die das Wesen des Satzes ausmachen, sind das, was dem Denken eigenthümlich ist."[1])

Auf dieser Stufe tritt nun auch bereits in dem Gegensatze des denkenden und nichtdenkenden Seins das eigentliche Wesen des Menschen klar und bestimmt hervor. Das Denken, das „Ichsagen" ist das eigentlich Menschliche. Aus der Mannichfaltigkeit des sinnlichen Bewußtseins mit seinem bunten Bilderreichthum läßt sich die ordnende, einheitsetzende Denkthätigkeit nicht erklären. Sie beruht vielmehr darauf, daß wir für uns und im Unterschiede von allen Dingen, welchen diese Fähigkeit abgeht, ein einheitliches selbstbewußtes Leben sind, sie ist „von innen aufnehmend", und nur vermöge dieser unser gesammtes Leben begleitenden „Selbstaufnahme" sind wir im Stande, das von außen Aufgenommene zum wirklichen und bleibenden Besitze unseres eigenen Seins zu machen.[2]). Damit ist aber auch ein Unterschied „der Dignität" im Sein gemacht. Ueber die „todten Einheiten", welche nur Durchgangspunkt für den allgemeinen Lebensproceß sind, erhebt sich die „lebendige Einheit" des Ich,

---

[1]) Psychol. S. 2. 111. 153. 160. 165.

[2]) Psychol. S. 88. 153—156.

Digitized by Google

welche einen bewußten und selbstthätigen Antheil an demselben hat. Der den größten Fortschritt unserer Entwickelungsstufe bezeichnende Gegensatz von bewußtem und unbewußtem Sein, von Menschheit und Natur tritt in deutlichen Umrissen hervor. Dieser Fortschritt ist aber dadurch bedingt, daß sich das Individuum vermittelst des in der Sprache ausgetauschten Gedankens als Glied der Menschheit erkennt. Das persönliche oder selbstische Bewußtsein „vollzieht auf dieser Stufe die Identität aller Menschen als Vernunftwesen.“ Am Sprechen und Denken erkennen sich die Menschen. Unser enges individuelles Selbstbewußtsein erweitert sich auf der objectiven Seite zum Gattungsbewußtsein.[1])

Indessen wir denken uns nicht nur als Menschen, wir fühlen uns auch als solche. An den Errungenschaften des Denkens hat das subjective Bewußtsein auch seinen Antheil; und es ist von großer Wichtigkeit sich zu überzeugen, daß das unmittelbare Gefühlsleben sich unter ihrem Einflusse umgestaltet und erweitert.[2])

Auf der frühesten Entwicklungsstufe fühlen wir ausschließlich als Einzelne, als Selbst, als Individuum, und alle einzelnen Affektionen der anderen Dinge treffen lediglich unser Selbst. Nunmehr haben wir uns als Glieder der Menschheit erkannt, und wenn auch unser persönliches Bewußtsein dadurch nicht aufgehoben wird, so beziehen wir doch forthin alle Erlebnisse nicht nur auf uns als Einzelne und Besondere allein, sondern immer zugleich auf uns als Glieder der menschlichen Gesellschaft. „Sobald in den Einzelwesen die Identität der menschlichen Natur anerkannt ist und das Verhältniß unter ihnen auf die Gattung bezogen wird, so entsteht (auf der subjectiven Seite) dasselbe wie auf der Seite des Denkens.“ „Dasselbe ist erreicht, wo der Lebenszustand des Einzelnen nicht bestimmt wird durch sein Verhältniß zu anderem Einzelnen, sondern zu ihm, als derselben Gattung angehörig.“ Denn „jede Erweiterung des Bewußtseins ist Lebenserhöhung.“[3]).

---

[1]) Psychol. S. 44 f. 61 f. 80. 160. 165 f. 191.

[2]) Wodurch also auch die absolute Trennung von reflektirtem und unmittelbarem Bewußtsein und in weiterer Abfolge — von Wissenschaft und Religion verboten wird.

[3]) Psychol. S. 133 f. 182 f.

Digitized by Google

In dem Gegensatze von Gattungs- und Naturbewußtsein entwickelt sich nun eine doppelte Reihe von Gefühlen: die geselligen und die ästhetischen. Sind die ersteren ausschließlich auf das Verhältniß des Individuums zur Gattung zurückzuführen, so die letzteren hauptsächlich auf dasjenige zur Natur. Da indessen auch die Menschheit ihre Naturseite hat, so werden die ästhetischen Gefühle in dieser Rücksicht auch durch sie hervorgerufen. „Das gesellige Gefühl", erklärt Schleiermacher, „ist nur da in seiner Vollständigkeit, wo der Gegensatz zwischen dem eigenen und fremden Sein aufgehoben ist." Das ist aber nur unter der Bedingung möglich, daß sich das individuelle Bewußtsein des Menschen im Gegensatze zur Natur zum Gattungsbewußtsein erweitert hat. Derselbe Gegensatz erklärt es dann, daß sich neben den geselligen die ästhetischen Gefühle entwickeln. Sind die ersteren durch den Eindruck der specifischen Art und der Ueberlegenheit des Menschen über die Natur bestimmt, so können die letzteren ebensogut durch Menschen wie durch Naturgegenstände hervorgerufen werden. Menschheit und Natur stellen ja die Vereinigung des Geistigen und Physischen dar, die erstere nur mit dem Uebergewicht des Intellektuellen, die letztere des Sinnlichen. Die geselligen oder sittlichen Gefühle vermögen sich nur da zu entwickeln, wo der Sinn für die specifische Art und Dignität der Menschheit erwacht ist. Sie sind nur die verschiedenen Spielarten, in welchen sich das unmittelbare Bewußtsein von dieser Dignität der menschlichen Gattung gegenüber von der Natur bewegt. Dagegen übersieht der ästhetische Sinn diesen Unterschied der Dignität und faßt lediglich das allgemeine Verhältniß des Physischen und Geistigen, sei es in den Gestaltungen der Natur, sei es in denjenigen der Geschichte ins Auge. Es ist die harmonische oder unharmonische Verbindung des Geistigen und Physischen, welche in dem Totaleindrucke von Personen oder Dingen oder Ereignissen den ästhetischen Sinn mit Befriedigung oder mit Abneigung bestimmt. Uebersieht man nun den Umstand, daß die Vernunft nur im Menschen zum Bewußtsein kommt und faßt alle menschlichen und natürlichen Gestalten allgemeinhin als Darstellung der allgemeinen Verbindung von Intellektuellem und Organischem auf, so erhellt wie die ästhetischen Gefühle — Natur und Menschheit umfassend — einen weiteren

Digitized by Google

Spielraum haben wie die geselligen oder sittlichen Gefühle, welche nur aus dem Wechselverkehr der Menschen unter einander resultiren. Es leuchtet ein wie über diesem Gedankengange bereits die Natur und Menschheit zusammenfassende Weltidee steht. Indessen wird hier nicht weiter auf sie reflectirt. Im Gegentheil soll sich das Bewußtsein auf dieser Entwickelungsstufe lediglich in dem Gegensatze von Natur nnd Menschheit bewegen und denselben zur vollen Klarheit bringen. Aber gerade die Ausführungen Schleiermachers, welche auf Trennung der sittlichen und ästhetischen Gefühle von einander und von den sinnlichen Empfindungen der früheren Entwickelungsstufe gerichtet sind, lassen an Klarheit und überzeugender Kraft zu wünschen übrig. Weder auf die Frage wodurch sich diese psychischen Gefühle von den vorherrschend physischen Empfindungen psychologisch unterscheiden, noch auf die andere nach dem Werthunterschiede, welcher zwischen den ästhetischen und sittlichen Gefühlen obwaltet, erhalten wir eine genügende Antwort. Denn ob wir die Affektionen der Außenwelt als Individuen oder als Menschen erfahren, scheint für ihren Stoff wie ihre Form ganz gleichgiltig. Wenn aber der Werth der Gefühle und der Fortschritt in der Entwickelung des subjectiven Bewußtseins sich lediglich nach dem quantitativen Maßstabe ihrer Ausdehnbarkeit bemessen soll, so müssen offenbar die ästhetischen Gefühle, welche durch Menschheit und Natur bewirkt werden und uns somit die Einheit der ganzen Welt zu Gemüthe führen, den auf den Kreis der menschlichen Gesellschaft beschränkten sittlichen Gefühlen übergeordnet werden.

Zu den geselligen Gefühlen wird nämlich nur das Mitleid erwähnt, in dem sich eine Erweiterung des Selbstbewußseins zum Gattungsbewußtsein vollziehe „und also eine Erhöhung des Lebensgefühls". Dagegen werden die ästhetischen Gefühle unter den Kategorien des Schönen und des Erhabenen näher erörtert. Die Voraussetzung der Entwickelung dieser Gefühle ist die Erkenntniß der geistigen plastischen Kraft „als in der Natur wirkend." Das bestimmende Object, welches in das unmittelbare Selbstbewußtsein eintritt, ist „die Gestalt in ihrer Bestimmtheit durch das Leben" (als der unmittelbaren Einheit von Vernunft und Natur). „Je mehr nun ein Bild, eine Gestalt, kurz irgend ein Einzelwesen Symbol

Digitized by Google

ist für das allgemeine Verhältniß von Vernunft und Sein, desto mehr Wohlgefallen in der Wirkung des Gegenstandes." Der Gesichtskreis dieser Betrachtungen wird indessen in eigenthümlicher Weise durch die Bemerkung überschritten, daß in dem „speculativen Gefühlzustand", nämlich in dem Gefühl des Schönen „die Tendenz auf Erkennenwollen ihre Ruhe finde." Diese Tendenz ist aber, wie uns die nächstfolgende Stufe deutlich machen wird, auf Identität zwischen dem erkennenden Subjecte und dem zu erkennenden Objecte gerichtet. Schön werden wir also Alles das finden, was sich als ein einheitliches Ganzes widerstandslos in die Harmonie unseres ästhetischen Gefühls verliert. Anders das Gefühl des Erhabenen, in dem das religiöse Gefühl latent bereits vorhanden sein soll. Es wird nämlich nicht durch die Harmonie einer abgerundeten, wohlgegliederten Gestalt in uns gewirkt, sondern gerade durch die Unmeßbarkeit und Unerschöpflichkeit sei es eines Naturgegenstandes, sei es eines geschichtlichen Ereignisses.

Der leitende Gedanke aller dieser Ausführungen ist übrigens durchaus klar. Er ist in dem Satze ausgesprochen: „jede Erweiterung des Bewußtseins ist Lebenserhöhung." Wie uns Denken und Sprechen die Einheit des menschlichen Geschlechts zur Anschauung bringen, so erweitert sich unser Selbstbewußtsein in den geselligen Gefühlen zum Gattungsbewußtsein. Diese Erweiterung findet allerdings zunächst eine Schranke an der jenseits der Gattung liegenden Natur. Indessen sind wir vermöge unserer Sinnlichkeit Glieder derselben und fortwährend ihren Affektionen ausgesetzt. Demgemäß bahnt sich in den ästhetischen Anschauungen und Gefühlen eine abermalige Erweiterung des von Menschheit und Natur bestimmten Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein an, in welchem jener universelle Gegensatz wieder zusammengefaßt wird. Es ist aber schon hier deutlich, daß die Tendenz auf Erweiterung des Selbstbewußtseins mit derjenigen auf Herstellung einer universellen Einheit mit allem Daseienden, unter dessen Einfluß wir stehen, zusammenfällt. In dem Maße, in welchem sich unser Bewußtsein ausdehnt oder erweitert, findet eine Erhöhung, ein Fortschritt des Lebens statt. Und in dem Maße, in welchem sich das Bewußtsein über die gesammte Welt ausdehnt und diese in sich aufnimmt, drängt sich ihm auch die

Digitized by Google

Einheit alles Daseins (Gott) auf, beziehungsweise vollzieht, oder erlebt es dieselbe.[1])

Hier haben wir noch eine Bemerkung Schleiermachers zu erklären, derzufolge die unser Gefühl begleitende Erregung von Lust und Unlust das Verhältniß zwischen dem objectiven und subjectiven Bewußtsein zum Ausdruck bringen soll. Das erstere vergegenwärtigt uns bekanntlich die Beschaffenheit der Objecte, das zweite unseren Zustand, wie er unter der Affektion der Dinge sich gleich bleibt oder verändert. Nun handelt es sich, wie nachgewiesen, bei dem objectiven Denken um Aufnahme der Dinge in unsere Lebenseinheit, von der sie ihre einheitliche Ordnung zu erwarten haben. Gehen nun die Objecte des Bewußtseins widerstandslos in unser subjectives Leben ein, um dieses zu erweitern und zu verallgemeinern, so ist das Lustgefühl allerdings Ausdruck für das bestehende harmonische Verhältniß zwischen den beiden Seiten des Bewußtseins und damit zugleich zwischen uns und der Außenwelt. Sperren sich dagegen die Objecte gegen die Aufnahme in das Bewußtsein, bleiben sie auf Grund ihres differenten Charakters fremd und unverstanden in demselben stehen, so entsteht eine Differenz zwischen dem objectiven und subjectiven Bewußtsein, sofern die erstrebte Harmonie zwischen Object und Subject nicht erreicht wird, und wir finden uns mit Unlust bestimmt. Es ist also die erreichte oder verfehlte Harmonie zwischen uns und der Welt, welche unser Gefühlsleben in den Wechsel von Lust und Unlust hineinzieht. Wie das Leben des Einzelnen in jener unbewußten allgemeinen Einheit der Dinge gründet und aus ihr vermöge des Bewußtseins sich erst loswindet, so bleibt es seiner Abkunft treu, indem es auch auf der Stufe des Bewußtseins über alle Gegensätze hinaus nach Harmonie und Einheit mit dem Weltganzen strebt.[2])

Zwischen den Aeußerungen des von den einzelnen sinnlichen Affektionen beherrschten subjectiven Bewußtseins und dieser Stufe,

[1]) Hierzu vgl. Psychol. S. 182—211. 460. 522. 546. Die Unterscheidung der geselligen und ästhetischen Gefühle ist übrigens bereits in den Reden erkennbar. Neuere Ausgaben S. 75—97.

[2]) Psychol. S. 81—97. 113. 182 ff.

Digitized by Google

auf der sich der Einzelne als Glied der Menschheit der Natur gegenüberstellt und alle einzelnen Affektionen nach Maßgabe dieser Erweiterung des Bewußtseins fühlt, sollen nun alle Lebensäußerungen desselben liegen, außer den religiösen. Diesen letzteren werden wir also auf der subjectiven Seite der demnächst zu betrachtenden höchsten Entwickelungsstufe des Selbstbewußtseins begegnen.[1])

Auf dieser obersten Entwickelungsstufe enthüllt sich erst das eigentliche Wesen des Bewußtseins: die freie, von innen ausgehende Thätigkeit, vermöge welcher wir die innere Lebenseinheit als ordnendes und zwecksetzendes Princip in die gesammte Welt einführen und in uns selbst als unendliche Einheit alles Seins erleben. Freilich bleibt auch jetzt die Thätigkeit des Ich ebenso bedingt durch die Affektionen der Außenwelt wie die unendliche Erweiterung der inneren Lebenseinheit durch die fortwährende Umsetzung des Selbstbewußtseins in Gattungs- und Naturbewußtsein oder mit einem Worte, Weltbewußtsein vermittelt wird. Aber während auf der vorigen Stufe die Initiative gewissermaßen im Außeruns lag, hat sich nunmehr das Ich die Leitung des Weltprocesses als sein ureignes Recht angeeignet. Und das auf Grund seines Wesens, der einheitsetzenden Thätigkeit. Den todten Einheiten tritt es nun als die lebendige Einheit gegenüber, welche selbstthätig in den Weltproceß eingreift, und wenn möglich auch das Todte in Leben verwandelt. Demgemäß ordnen sich jetzt den aufnehmenden die ausströmenden Thätigkeiten über.[2])

Freilich dürfen wir auch hier nur von vorwiegend ausströmenden Thätigkeiten sprechen. Denn es soll nicht geleugnet werden, daß wir uns auch auf dieser höchsten Entwickelungsstufe noch aufnehmend verhalten. Dagegen wird allerdings behauptet, daß die Ordnung unserer Beziehungen zur Außenwelt nun gewissermaßen in unsere Hand übergegangen ist. Indessen darf auch die Activität des Ich nicht ohne Receptivität gedacht werden; eine Verwahrung, der Schleiermacher dadurch weiteren Ausdruck gibt, daß er unter dem generellen Charakter der ausströmenden Thätigkeit als Species das

---

[1]) Psychol. S. 195.

[2]) Psychol. S. 61 f. 80. 216 f.

Digitized by Google

abbildliche und das vorbildliche Denken auf der objectiven Seite des Bewußtseins unterscheidet.

Das abbildliche (oder wissenschaftliche) Denken erscheint freilich in seinen Anfängen schon auf der vorigen Stufe und paßt jedenfalls der Bezeichnung nach schlecht genug unter die obige Kategorie. Doch ergibt sich ein Fortschritt über das überwiegend receptive Denken mit der Erwägung, daß die organische Funktion nunmehr durch die intellektuelle, die eigenste Initiative des Ich repräsentirende Funktion geleitet wird. Handelte es sich nämlich dort einfach nur um die Sammlung der in Begriffe und Sätze übertragenen Objectsbilder, so im abbildlichen Denken um „ein direktes Losgehen auf die Dinge". Während der Gegensatz von Begriff und Gegenstand, von Denken und Sein für das gemeine Denken unüberwindlich ist, wird das wissenschaftliche Denken von der Tendenz beherrscht eine Einheit von Object und Subject im Wissen herzustellen. Es ist eben „Wissenwollen" und erreicht seinen Zweck nur in der Behauptung der Identität der Denk- und Seinsformen. Diese Tendenz, mit welcher die Richtung auf allgemeine Uebereinstimmung der Wissenden verbunden ist, erklärt sich aber nur aus dem eigensten, Sein und Bewußtsein zur unmittelbaren Lebenseinheit verbindenden Wesen des Ich. Ist nun das wissenschaftliche Denken in diesem Sinne vorwiegend „ausströmend", obwohl es durch die Sinnlichkeit vermittelt wird, welche die Affektionen der Außenwelt recipirt, so stellt es im Vergleich mit dem vorbildlichen Zweckdenken, dem wirksamen Denken oder Handeln doch nur die receptive Seite der ausströmenden Thätigkeiten dar. Denn auch bei ihm ist die Aufnahme der zu erkennenden Objecte Bedingung ihrer vollständigen Erkenntniß; dagegen handelt es sich bei dem wirksamen Denken um bestimmte Veränderungen, welche dasselbe durch Realisirung seiner Zweckbegriffe im äußeren Sein vornimmt.

Das wissenschaftliche Denken beherrscht demnach der universelle Zweck die Identität des gesammten Vernunftinhalts mit der Totalität alles Daseins zu bewähren. In dieser Rücksicht lehrt Schleiermacher: „das gewußte Wollen", welches sich aus der „inneren Lebendigkeit", d. h. der Fähigkeit des Ich Zweckursache zu werden, entwickele, sei ein „Sichheften-an-einen-Gegenstand." Im Wis-

Digitized by Google

sen und Handeln ist nun freilich das Denken in gleicher Weise, aber im letzteren erprobt sich doch seine causale Aktivität am stärksten. Das Denken auf seiner höchsten Entwickelungsstufe ist immer beides, sowohl „Wissenschaft-werden-wollen", wie „künstlerisch-produciren-wollen." Beide Richtungen ergänzen sich, „die eine, welche rein objectiv auf das Verhältniß der Intelligenz zu dem Sein an sich gerichtet ist, die andere, in welcher sich die Intelligenz als Einzelwesen auf eine eigenthümliche Weise produktiv manifestirt."[1]) Andernorts unterscheidet die Psychologie drei Formen der Spontaneität: 1) den Selbsterhaltungstrieb oder das Seinwollen, 2) das Besitzergreifen, 3) die Selbstmanifestation. Da nun das Besitzergreifen der äußeren Natur immer nur Mittel zum Zweck sei, so bleiben eigentlich nur die beiden Funktionen: das Erkennen und die Kunstthätigkeit. Die Vollendung aller Activität aber wäre „das vollständige Sein und Wirkenwollen des Geistes" auf Grund „vollständiger Selbstmanifestation und vollständigen Gebildetseins der Welt für die Vernunft."[2])

Mit diesen aphoristischen Erklärungen Schleiermachers scheint es nun im Widerspruche zu stehen, wenn er aus dem Gegensatze des Individuellen und Universellen, in welchem sich das Bewußtsein auch auf dieser Stufe bewegt, zwei andere Reihen differenter Thätigkeit ableitet: das darstellende und das wirksame Handeln. In dem ersteren soll sich nämlich vorwiegend die Individualität als solche zum Ausdruck bringen, in dem anderen die Individualität, wie sie bestimmt ist durch die Gemeinschaft. Indessen löst sich dieser Widerspruch, wenn man bedenkt, daß Schleiermacher das wissenschaftliche Denken gelegentlich nach Analogie der künstlerischen Selbstmanifestation versteht, wie es in der Dialektik geschieht, wo die Philosophie als Kunstlehre bezeichnet wird, oder in der Ethik, wo das wissenschaftliche Denken auf die ethische Produktivität zurückgeführt wird. Immerhin ruft das Schwanken zwischen diesen verschiedenen Bezeichnungen den Eindruck des Unfertigen hervor, wie denn auch die ganze Psychologie Schleiermachers nur in ihren Grundzügen ein klares und einheitliches Ganze darstellt.[3])

---

[1]) Psychol. S. 159. 168. 218—220.

[2]) S. 229. 243. 263.

[3]) Daß Schleiermacher, wie aus seinem architektonischen Verfahren

Digitized by Google

Es ist zu beachten, daß wir die beschriebenen Thätigkeiten überall nur „unter der Form der Anerkennung der Identität des Lebens" vollziehen. Insbesondere erklären sich alle Differenzen in der Wissenschaft daraus, daß die Allen gemeinsame Vernunft noch nicht zur vollen Herrschaft gekommen ist. Es ist daher sittliches Postulat für den ganzen Umfang des vorbildlichen und abbildlichen Denkens, daß die individuellen Gegensätze als solche durch das Gattungsbewußtsein ausgeglichen und daß auch der universelle Gegensatz zwischen diesem und dem Naturbewußtsein nicht zu einem absoluten gesteigert werde. Bürgt doch die Einheit des Ich in der Doppelseitigkeit der organischen und intellektuellen Funktion dafür, daß diese im Verlauf der Entwickelung des Bewußtseins zum Weltgegensatze von Vernunft und Natur erweiterte Differenz auch durch eine allgemeine Einheit des Daseins zusammengehalten werde! Demgemäß muß der wissenschaftliche wie sittliche Proceß von dem Glauben an die Einheit alles Daseins getragen sein, wenn anders die Grundtendenz des Bewußtseins auf Herstellung einer allgemeinen Weltharmonie zum Ziele kommen soll.[1])

Indessen bleibt diese Tendenz auf Seiten des objectiven Bewußtseins ohne völlige Befriedigung. Wissenschaft und künstlerisches Handeln, wie immer auf der Voraussetzung der Einheit alles Lebens beruhend, bewegen sich doch thatsächlich in dem für sie unüberwindlichen Gegensatze von Vernunft und Natur. Dagegen soll diese Richtung auf der subjectiven Seite des Bewußtseins ihr Ziel erreichen, womit der stehen gebliebene Mangel auf der objectiven Seite ergänzt würde. Im unmittelbaren Bewußtsein auf seiner höchsten Entwickelungsstufe vollzieht sich nämlich, nur in unendlich erweiterter Gestalt und geläutert durch den beschriebenen Entwicke-

---

erhellt, auch in der Wissenschaft einen Kunstzweck verfolgte, scheint eine Bemerkung, welche Rudolph Haym bei Gelegenheit der Besprechung des Dilthey'schen Werkes in den preuß. Jahrbüchern gemacht hat, zu rechtfertigen. H. gibt nämlich dort der Meinung Ausdruck, daß Schl. überhaupt mehr ein künstlerischer wie ein wissenschaftlicher Charakter war, eine Meinung, welcher H. andernorts nicht treugeblieben ist. Vgl. die romantische Schule, S. 391 ff.

[1]) Psychol. S. 227—236. 243. 263 f.

Digitized by Google

lungsproceß, jene völlige oder absolute Einheit von Sein und Bewußtsein, von Object und Subject, von Vernunft und Natur, der wir in chaotischer und bewußtloser Form am Anfange der Entwickelung begegnet sind. Dem zum Weltbewußtsein erweiterten Selbstbewußtsein wird es vorbehalten jene unendliche Einheit alles Daseins, welche wir weder im Gedanken noch im Handeln erreichen, im unmittelbaren bewußten Gefühle zu erleben. Diese höchste Entwickelungsstufe des subjectiven Bewußtseins nennt Schleiermacher die religiöse. Wir werden sie später eingehend darzustellen haben. Hier galt es nur ihre genetische Entwickelung im Zusammenhange des geistigen Lebens psychologisch nachzuweisen. Zu ihrer vorläufigen Charakterisirung gebe ich daher nur eine an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassende Erklärung der Psychologie: „in dem religiösen Gefühl ist ein Zusammenfassen des Naturgefühls und des geselligen Gefühls, aus denen es sich entwickelt, und wenn wir die natürliche Richtung, die darin liegt, bezeichnen sollen, so ist es die auf Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Sein, wie es zugleich Bewußtsein ist und dem Sein, wie es im Bewußtsein gegeben ist, aber eine Aufhebung rein auf der subjectiven Seite des Bewußtseins.“[1])

Bevor ich nun zur Erörterung der psychologischen Grundbegriffe übergehe, fasse ich den für das Verständniß des ganzen Systems entscheidenden Ertrag der psychologischen Analyse und Entwickelung des Bewußtseins kurz zusammen.

1. Stadium: Das in dem Wechsel von Affektion und Reaktion zu sich selbst kommende Bewußtsein entreißt uns der unbewußten Verflechtung in die für uns noch chaotische und unterschiedlose allgemeine Einheit des Daseins und stellt uns als besonderes einzelnes Dasein anderem besonderen einzelnen Dasein gegenüber. In der Wechselwirkung mit der Außenwelt ausschließlich receptiv, gewinnen wir nur eine unbestimmte Anschauung von Objecten und ein unbestimmtes Gefühl von unserer individuellen Selbständigkeit.

2. Stadium: Mit der gesteigerten Thätigkeit des Bewußtseins wie sie im Sprechen und Denken hervortritt, scheiden wir an

---

[1]) Psychol. S. 212. Vgl. ferner ebendaselbst S. 170. 180 f.

Digitized by Google

uns selbst die organische und intellektuelle Seite und außer uns das nichtdenkende Sein von dem Denkenden. Im Gegensatze zur Natur erweitert sich unser persönliches Bewußtsein zum Gattungsbewußtsein, welches übrigens in den ästhetischen Gefühlen auch die relative Einheit mit der Natur behauptet.

3. Stadium: Der menschliche Geist erkennt sich als das thätige, einheitsetzende, ordnende Princip in der Welt. Indem er aus eigener Initiative auf die Natur seine Thätigkeit richtet, um sie zu erkennen und sich in ihr darzustellen, bewährt er die überall vorausgesetzte universelle Einheit von Vernunft und Natur. Dabei kommt das Individuum immer vorwiegend als Repräsentant der Gattung und diese als Trägerin der aktiven in ihr zum Bewußtsein gekommenen Vernunft in Betracht. Während nun aber das objective Denken in seinen beiden Formen, als abbildliches und vorbildliches sich in dem für es unüberwindlichen Gegensatze zur Natur bewegt, findet seine Tendenz auf Herstellung einer allgemeinen Vernunft und Natur verschmelzenden Welteinheit auf der subjectiven Seite ihre Befriedigung, indem das zum Weltbewußtsein erweiterte persönliche Bewußtsein deren unendliche Einheit nun ebenso lebendig und gewiß fühlt, wie es früher der begrenzten Einheit von Leib und Seele in sich unmittelbar gewiß wurde.

Erinnern wir uns endlich, daß dem geschilderten psychischen Processe das chaotische Durcheinander und Ineinander von Einzelnem und Allgemeinem, von Sein und Bewußtsein als Ausgangspunkt vorangestellt wurde, so ergibt sich als zweifelloses Resultat desselben auf der objectiven Seite die Klarstellung und Verallgemeinerung des individuellen Gegensatzes von Leib und Seele in dem kosmischen von Vernunft und Natur, auf der subjec iven die davon abhängige Erweiterung der persönlichen Lebenseinheit zu dem unmittelbaren Bewußtsein einer allgemeinen und absoluten Einheit alles Seins, ein psychischer Vorgang der übrigens unsere Individualität und Persönlichkeit nicht aufheben soll.[1])

[1]) Eine den Gegensatz von Vernunft und Natur verworren in sich tragende mystische „Affektion durch das Ganze“, welche im Unterschiede von den einzelnen sinnlichen Affektionen vermittelst des sog. „allgemeinen Hautsinns“ erfolgen soll, erkennt übrigens Schleiermacher schon auf der frühesten

Digitized by Google

3. Die Funktionen des Bewußtseins in ihrer Beziehung zum Ich und Nichtich.

Der gegebene Ueberblick über die Entwickelung des Bewußtseins wird uns die Erklärung seiner besonderen Funktionen in ihrem Verhältniß zum Ich und Nichtich erleichtern.

Wie das individuelle Leben entstehe, darüber hatte die Psychologie keine Auskunft. Dagegen war es ihre zweifellos richtige Meinung, daß es nur im Gegensatze zur Außenwelt zum Bewußtsein komme. Der Verlauf seiner Entwickelung hat sodann ergeben, daß das Individuum mit der einen Seite der Außenwelt, mit der anderen einer es selbst überragenden Innenwelt angehöre. Dieser Umstand findet seinen Ausdruck in dem Gegensatze der organischen und intellektuellen Funktion. Da ferner alle Thätigkeit in der Form der Wechselwirknng verläuft, so trägt dieselbe immer einen zwiefachen Charakter an sich: entweder den der Spontaneität oder den der Receptivität. Es ist nun richtig, daß dieser Doppelgegensatz immer ineinandergreift und nicht absolut zu trennen ist, aber man geht zu weit, wenn man den ersten mit Sigwart auf den zweiten reducirt. Vielmehr haben wir uns überzeugt, wie bei dem activen oder passiven Verhalten des Ich jedesmal seine beiden Funktionen, die organische und intellektuelle nur in verschiedenem Maße betheiligt sind. Herrscht bei dem receptiven Verhalten des Ich die organische Funktion vor, so bei dem spontanen die intellektuelle. Aber diese Funktionen und Verhaltungsweisen fallen nicht schlechthin zusammen. Der Gegensatz des Receptiven und Spontanen ist nämlich ebenso Voraussetzung der Scheidung einer intellektuellen nnd organischen Funktion, wie der von Ich und Nichtich Voraussetzung der Scheidung von Leib und Seele am Ich selbst ist. Der letztere Gegensatz bemißt sich also zunächst nach dem unser Ich constituirenden Gegensatze von Leib und Seele und erst in zweiter Linie nach unserem Verhalten gegenüber der

---

Entwickelungsstufe als das „eigentlich Menschliche". Psychol. S. 89. — Vgl. auch christl. Glaube § 5, 1.

Digitized by Google

Außenwelt. Denn er findet seine Einheit in dem Bewußtsein, wie es sich als die Einheit unserer geistig-sinnlichen Existenz darstellt. Organische und intellektuelle Funktion sind beide Denken oder Bewußtsein, das Einemal mit dem Vorwiegen des sinnlichen, das Anderemal des geistigen Faktors, deren Vereinigung unser Ich constituirt. Wie wir nun immer mit unserem ganzen Sein in Aktion treten, so ist auch sowohl bei dem receptiven wie spontanen Verhalten des Ich gegenüber dem Nichtich jedesmal die organische und die intellektuelle Funktion thätig. Obwohl Einheit des Intellektuellen und Organischen, tritt das Ich doch nur in der Weise in Action, daß entweder der eine oder der andere sein Leben mitconstituirende Faktor das Uebergewicht gewinnt, daher der relative Gegensatz der organischen und intellektuellen Funktion. Da nun aber Thätigkeit überhaupt nur in Form der Wechselwirkung denkbar ist, und das Ich sowohl seine Selbständigkeit wie seine Doppelseitigkeit, wie nachgewiesen, nur im Contakte mit der Außenwelt sich erhält, so ist sein Verhalten zugleich dadurch bestimmt, daß die Initiative bald auf seiner, bald auf Seiten der Außenwelt liegt; daher der relative Gegensatz der aufnehmenden und ausströmenden Thätigkeiten. Wie nun in jeder Funktion bis zu einem gewissen Grade auch die andere mitgesetzt ist, weil eben immer das ganze Ich in Thätigkeit tritt, so fehlt den aufnehmenden Thätigkeiten das spontane und den ausströmenden das receptive Moment nicht, ebenso wie der organischen das intellektuelle und der intellektuellen Funktion das organische Moment nicht abgeht. Insofern allerdings fällt dieser Doppelgegensatz zusammen, als die intellektuelle Funktion zugleich vorwiegend in Form der Spontaneität verläuft, während die organische Funktion, welche die Eindrücke der Außenwelt recipirt, obwohl nicht ohne Spontaneität, doch im Vergleiche mit jener vorwiegend in Form der Receptivität verläuft. Indessen braucht nur daran erinnert zu werden, daß Schleiermacher in dem unmittelbaren Erkennen oder Fühlen, welches im Vergleiche zu dem objektiven Denken durchaus receptiven, ja passiven Charakter an sich trägt, doch eine rein geistige und also durch die intellektuelle Funktion vollzogene Thätigkeit erkennt, während auch die organische Funktion in der Reception der Sinneseindrücke durchaus nicht des aktiven

Digitized by Google

Moments baar ist. Die Unklarheit der Sachlage erklärt sich aber daraus, daß Schleiermacher die Selbständigkeit des Ich nicht ausreichend dadurch gewahrt hat, daß er den Gegensatz von Leib und Seele nach seiner immanenten und naturhaften Wirklichkeit betonte. Denn der Versuch, den er hierzu macht, indem er das Ich als individuelle Einheit von Geistigem und Sinnlichem definirt, scheitert an der vagen Erklärung des Geistigen als „reiner Einheit" und des Physischen als „bloßer Mannichfaltigkeit", welch' letztere sich dann in der Verbindung mit der Einheit des Geistes zu geordneter Vielheit gestalte. In dieser Richtung wird gelehrt, daß in der intellektuellen Funktion in der Form von Einheit und Vielheit dasselbe sei, was in der organischen in der Form unbestimmter Mannichfaltigkeit liege. Sowie aber die Einheit nur in der Vielheit und umgekehrt diese nur in jener existirt, so hat auch die Trennung der organischen und intellektuellen Funktion nur relativen Werth, wie sich im Verlaufe der Bewußtseinsentwickelung bereits ergeben hat.[1])

Jedenfalls will Schleiermacher die beiden Glieder des Doppelgegensatzes auseinanderhalten. Wie der Gegensatz des activen und passiven Verhaltens auf den von Ich und Nichtich zurückgeht, so der von intellektueller und organischer Thätigkeit auf den dem Ich immanenten von Leib und Seele. So wenig es nun „reinen" Leib gibt oder „reine" Seele, sowenig „rein intellekuelle und „rein organische" Thätigkeit; und so wenig es „reines" Ich und „reines" Nichtich gibt, so wenig „blos" receptives oder „blos" spontanes Verhalten des Ich gegenüber dem Nichtich. Vielmehr so wie erst durch die Verbindung des Organischen und Intellek.uellen im Ich wirkliche Thätigkeit entweder mit dem Uebergewicht des einen oder anderen Faktors entsteht, so entsteht erst durch das Verflochtensein des Ich

---

[1]) Psychol. S. 43. — Wenn Vorländer (Schleiermachers Sittenlehre, Marburg 1851, S. 122—126) mit Recht Schleiermacher vorwirft, er sei sowenig über den psychologischen Dualismus von Intellektuellem und Organischem, wie über den metaphysischen von Gott und Welt hinausgekommen, so ist es ebenso richtig, daß er hier wie dort von der Tendenz auf den Monismus beherrscht wird, eine Tendenz, an deren Durchführung ihn übrigens seine kritische Besonnenheit gehindert hat.

Digitized by Google

in die Totalität aller Dinge und durch die Wechselwirkung derselben wirkliches kosmisches Leben, in dem sich dann der Einzelne entweder vorwiegend receptiv oder vorwiegend activ verhält. Absolute Gegensätze bestehen aber hier so wenig, daß ohne diese in der Einheit des Ich begründete Doppelseitigkeit mit dem Ueberwiegen bald des einen bald des anderen Gliedes überhaupt keine wirkliche Thätigkeit und kein wirkliches Leben denkbar sind.[1])

Im engsten Zusammenhange hiermit steht folgende Erwägung. Es ist, wie bereits angedeutet, nicht genau richtig, wenn man behauptet, Schleiermacher definire den Geist einfach als Thätigkeit. Zur wirklichen Thätigkeit kommt der Geist jedenfalls erst durch die Verbindung mit dem Physischen. Zur „Funktion" wird der Intellekt erst im Kontakte mit der Organisation, ebenso wie das Organische erst durch die Verbindung mit dem Geistigen „funktioniren" kann. Das „Einheit setzende" ist dann allerdings der Geist, dem freilich erst die materielle Mannichfaltigkeit Veranlassung gibt, sich selbst zu realisiren, wodurch sie zugleich selbst auf die Potenz eines thätigen Princips erhoben wird. Erst im Zusammentreffen der äußeren Mannichfaltigkeit mit der inneren Einheit entwickelt sich also die einheitsetzende Thätigkeit, durch die wir die Welt erkennen und ordnen. In dieser Richtung hebt die Psychologie den Begriff des Lebens hervor, das eben in der Verbindung des Geistigen und Physischen besteht und in der Wechselwirkung seiner mannichfachen Bildungen in den einen durch das Uebergewicht des Geistigen bewußtes Leben wird und in den anderen vermöge des Uebergewichtes des Materiellen unbewußtes Leben bleibt. Der Dualismus von Geist d. h. dem aus der Vielheit unerklärlichen Principe der Einheit, und Materie d. h. dem aus der Einheit unerklärlichen Principe der Mannichfaltigkeit wird nach Schleiermacher überwunden durch die Einheit des Lebens oder, wie es in der Dialektik gleichbedeutend heißt, des Seins. Im Leben, im wirklichen Sein sind die beiden dem abstracten Denken unvereinbaren Größen jedenfalls unmittelbar eins. Das menschliche Leben charakterisirt sich

[1]) Vgl. z. d. Ganzen bes. Psychol. S. 31—33. 43. 63—65. Dial. S. 73. 74. Ethik (T.) S. 90 f. Glaubensl. I, § 4, 1.

Digitized by Google

nun dadurch, daß sich jene die gesammte Welt constituirende Verbindung des Geistigen und Materiellen, in der Weise in ihm zeigt, daß der Geist das Uebergewicht hat oder in ihm zum Bewußtsein kommt. Aus dieser Verbindung resultirt also auch nur ein sogen. Vermögen: das Bewußtsein, und nur eine Thätigkeit: das Denken. Schleiermacher lehnt es entschieden ab, von verschiedenen Vermögen oder auch Thätigkeiten des Geistes zu sprechen. Die von ihm überall betonte Einheit des Lebens von dem alle Thätigkeiten ausgehen und das in allen seinen Thätigkeiten ganz ist, verbietet es durchaus unvereinbare Gegensätze ihm immanent zu denken. Nur in der Wechselwirkung mit dem Nichtich nimmt die eine Denkthätigkeit verschiedene Formen an, je nachdem sie sich mehr auf die Innen- oder die Außenwelt bezieht, je nachdem der innere Impuls oder der äußere Reiz den Anstoß zu einer bestimmten Thätigkeit gibt. Es ist also falsch, wenn man Denken, Wollen und Fühlen als drei verschiedene Vermögen oder Thätigkeiten des Ich versteht; alle drei, das Fühlen nicht ausgenommen, sind nur Modifikationen der einen Denkthätigkeit oder des Bewußtseins. Im Contakte mit der Außenwelt erscheint allerdings das Bewußtsein in zwei Hauptrichtungen: als subjectives und als objectives Bewußtsein, oder als Erkennen und als Fühlen. Und diese Modifikationen der einen Denkthätigkeit haben wir nun des Näheren zu betrachten.[1])

Der durch die Stellung des Ich zur Außenwelt bedingte spontane oder receptive Charakter des objectiven Bewußtseins zerlegt dasselbe wieder in zwei Richtungen. Wir unterscheiden das eigentliche Denken oder Erkennen und das Wollen oder Handeln. Beide Formen des Bewußtseins sind als Denken genau dasselbe. Aber in beiden Formen verhält sich das Ich verschieden zu der Außenwelt. Dem Denken als Erkennen geht das Sein voran, dem Denken als Wollen folgt es nach. Das Wissen hat das Sein als

[1]) Vgl. Psychol. S. 60 f. Uebrigens bedient sich Schleiermacher trotz der Verwahrungen der Psychologie des Ausdrucks Vermögen im gewöhnlichen Sinne z. B. Dial. S. 147. Es ist aber von Wichtigkeit sich zu überzeugen, daß er wirklich nur ein Vermögen und nur eine Thätigkeit im Grunde kennt: das Bewußtsein oder Denken.

Digitized by Google

Object, das Wollen hat es als Zweck des Denkens. Im wissenschaftlichen Denken wollen wir die Welt erkennen, im Zweckdenken wollen wir sie umgestalten. Als Erkennen-wollen bildet das Denken eine Seite unserer sittlichen Thätigkeit; das Handeln-wollen aber würde zum blinden Naturtriebe herabsinken, wäre es nicht zugleich „gewußtes Wollen“ oder Zweckdenken. Beide Funktionen des Erkenntnißvermögens sind also an sich genau derselbe Prozeß, nämlich Denkthätigkeit, „Wiederholung des ursprünglichen Actes des Bewußtseins“, einheitliche Combination und Ordnung der Dinge. Aber in der Wechselwirkung mit dem äußeren Sein verhält sich die „Ichthätigkeit“ bald vorwiegend spontan, bald vorwiegend receptiv. Daher die Differenz. „Im Wissen und Wollen ist eine Beziehung zwischen Denken und Sein; im Wissen ist das Sein die active, im Wollen die passive Seite, im Wissen das Denken die passive, das Wollen die active Seite.“ Wissen und Wollen verhalten sich also zum Denken wie die Species zur Gattung; sie bezeichnen beide ein Causalitätsverhältniß zwischen Ich und Nichtich, nur daß die Initiative das Einemal vorwiegend im Ich liegt, das Andremal im Nichtich.[1]).

In dem Wechsel dieser beiden Formen oder Funktionen des Denkens besteht nun eigentlich das ganze Leben des Ich soweit es in die Erscheinung tritt und in der Wechselwirkung mit der Außenwelt verläuft. Denn das productive „Darstellen des innern Lebens“, dem wir demnächst begegnen werden, ist nicht durch einen anderen als den in ihm selbst gelegenen Zweck beherrscht. Dabei muß bemerkt werden, daß bei dem Wissen immer auch auf sein Hervortreten in der Sprache reflectirt wird. Nun ist bereits ausgeführt worden, daß beide Funktionen immer ineinandergreifen. Niemals sind

[1]) Psychol. S. 170. 220. Dial. S. 147 ff. 429. 517—519. — Schleiermacher stimmt also mit Spinoza in der Identifikation von Wissen und Wollen überein, unterscheidet sich aber wesentlich von diesem durch die Charakterisirung des Wollens als auf der relativen Selbständigkeit des Ich beruhenden Zweckdenkens. Dies gegen Sigwart a. a. O. S. 838 und Thilo, Wissenschaftlichkeit d. modernen speculat. Theol. S. 61. — Vgl. auch den Gegensatz von bildender und erkennender Funktion in der Ethik (T.) S. 72 ff. und 88 ff.

Digitized by Google

wir blos Wollen oder blos Wissen. Nur daß bald das mehr receptive Wissen, bald das mehr spontane Wollen in den Vorgrund tritt. Alle bewußte Thätigkeit realisirt sich ja nur in Form der Wechselwirkung mit der Welt. Die vollständigste Receptivität darf daher in dem ganzen Umfange des menschlichen Lebens nie als absolute Passivität und die vollständigste Activität nie in Form der absoluten Freiheit oder Productivität gedacht werden.[1])

Aber in dem Wechsel von Wissen und Wollen geht das Leben nicht auf. Wir sind Subject dieser Funktionen und bleiben uns im Verkehr mit der Außenwelt dessen sehr wohl bewußt, daß wir selbst etwas sind, ein eigenes individuelles Dasein, welches in der Wechselwirkung mit der Welt sowohl gehemmt wie gefördert, sowohl beschränkt wie bereichert und erweitert wird. Das ist also das Selbstbewußtsein, welches ebensowohl objectives wie subjectives, reflectirtes wie unmittelbares sein kann und in den „Ruhepunkten" des thätigen Lebens, in welchen sich der Mensch, wie man sagt, auf sich selbst zu besinnen pflegt, deutlich genug hervortritt, übrigens aber in seinen beiden Formen unser gesammtes Leben als Ausdruck seiner Einheit und Selbständigkeit begleitet.

Indessen ergreift das Bewußtsein unser „Selbst" immer nur wie es in Wechselwirkung mit der Welt steht, da es eben schlechterdings keinen Moment geben kann, in dem wir nur „Ich" wären. Während nun aber das objective Bewußtsein, wo es sich auf unser Ich, unsere innerste Lebenseinheit richtet, immer nur auf eine Abstraction hinausläuft und überdies den Gegensatz von Subject und Object in uns selbst hineinträgt, da wir den Ichgedanken nicht vollziehen können ohne zugleich Subject und Object desselben zu sein, werden wir im subjectiven Selbstbewußtsein, oder im unmittelbaren Denken, oder im Fühlen unserer selbst habhaft, jedoch gleichfalls nur so wie wir uns jeweilig unter den Affektionen der Außenwelt befinden. In dieser Richtung lehrt die Aesthetik (S. 68): „Das Denken des Ich und selbst des bestimmten Ich, wenn ich mich als dieses Einzelwesen denke, bleibt immer dasselbe als der Ausdruck der Beharrlichkeit desselben Lebens in der Verschiedenheit seiner

[1]) Vgl. Schaller, Vorles. üb. Schlr. S. 154 f.

Digitized by Google

Momente; das unmittelbare Selbstbewußtsein ist die Verschiedenheit der Momente selbst, die einem bewußt sein muß, da ja das ganze Leben nichts ist als ein sich entwickelndes Bewußtsein." Reines Selbstbewußtsein ist also undenkbar, sowohl in der objectiven wie subjectiven Form, denn „es gibt gar nichts was in unserem geistigen Leben vorkommt, wo wir nicht immer zurückgeführt würden auf den Zusammenhang des Geistes in der Erscheinung des einzelnen Lebens mit der materiellen Welt."[1])

Dieses vorausgeschickt, gehen wir nunmehr zur Betrachtung des unmittelbaren Denkens oder Fühlens über.

Das unmittelbare Bewußtsein ist also ebensogut eine Bethätigung des einzigen geistigen Vermögens, welches Schleiermacher kennt, wie das objective, nur daß es statt auf die Außenwelt auf das Innere des Menschen ausschließlich sich bezieht. Das Gefühl ist Erkennen, es ist so gut wie das eigentliche Denken „Ausdruck der Vernunft in der Natur." Die Ethik bezeichnet das Gefühl einfach als individuelles „Erkennen", und die Glaubenslehre schließt von ihm ausdrücklich alle unbewußten Zustände aus. Es ist absolut falsch, wenn man das Gefühl als eine von dem Denken specifisch verschiedene geistige Bewegung, als ein eigenes Vermögen oder Organ des Geistes bezeichnet hat. Wenigstens entspricht dies nicht dem Sinne Schleiermachers.[2])

Nun unterscheidet sich aber das Fühlen von dem objectiven Denken durch den Charakter der Unmittelbarkeit. Der Gegensatz von Subject und Object, auf dem das letztere beruht, hört im unmittelbaren Erkennen auf. Was wir fühlen, fühlen wir als Beschaffenheit oder Bestandtheil unseres Lebens. Wir fühlen nie das afficirende Object, sondern immer nur uns als von den Objecten afficirt. Das Gefühl ist also unreflectirtes Sich-selbst-haben-und-erfahren; in ihm erkennen wir unser eigenstes innerstes Leben; es ist der unmittelbarste Vollzug der unser Wesen constituirenden Denkthätigkeit. Dieses Erkennen deckt sich mit seinem Objecte und ist

---

[1]) Aesthet. S. 101.

[2]) Ethik (T.) S. 59. 112 ff. Glaubensl. I; 3, 2. Psychol. S. 164. Aesthetik S. 68 ff.

Digitized by Google

absolut irrthumslos, weil immer nur Ausdruck eines Zustandes. Das Gefühl ist demnach „reines Insichbleiben" des Subjects und im Vergleich mit dem nach Außen gerichteten objectiven Denken „reine Passivität". Es wird nicht in dem Subjecte bewirkt, „es kommt nur in ihm zu Stande".[1])

Soviel zunächst über die Form des Gefühls. Fragen wir nun auch nach seinem Inhalte, nach seiner „Bestimmtheit." Jedenfalls fühlen wir uns selbst; aber wir selbst existiren, wie bemerkt, nur in der Wechselwirkung mit der Außenwelt und unter deren mannichfachen Einflüssen. Ein reines Selbstgefühl gibt es also so wenig wie ein reines Selbstdenken. So wie wir immer irgendwie auch von außen bestimmt sind, so gibt es auch nur bestimmtes Gefühl oder Selbstbewußtsein. Der Wechsel der Affektionen spiegelt sich ab in dem Wechsel unserer Empfindungen. Alles Gefühl ist ja „Resultat der äußeren Einwirkungen auf die Einheit des inneren Princips". Auch im Gefühl haben wir „das Andere", aber freilich nicht „als Anderes", sondern als unseren Zustand, denn „das reinste Gefühl ist das vollkommenste Vergessen des einwirkenden Gegenstandes." Aber die Gegenstände wirken doch auf uns, und daraus allein erklärt es sich, daß wir verschiedene Gefühle haben und daß unsere Gefühlszustände wechseln. Dieser Wechsel und das Verhältniß der Objecte zu unserer Subjectivität drücken sich aber aus in den Lust- und Unlustgefühlen. Je nachdem nämlich ein Gegenstand oder genauer ein Eindruck sich leichter oder schwerer unserem inneren Leben einverleibt, je nachdem die Objecte bei dem Eintreten in unser Selbstbewußtsein unser Leben hemmen oder fördern, erweitern oder beschränken, fühlen wir uns mit Lust oder Unlust bestimmt. Damit läßt sich sehr wohl vereinigen, was

---

[1]) Psychol. S. 93. 165. 427 f. Eth. (T.) S. 51. Dial. S. 429. Glbnsl. I; 3, 3. — Wenn die Dialektik drei Formen des Denkens unterscheidet, nämlich das Denken mit überwiegender Vernunft- und dasjenige mit überwiegender organischer Thätigkeit und endlich das Denken mit dem Gleichgewicht beider, das Anschauen, so meint sie mit letzterem ebenfalls nur die aktive Seite des unmittelbaren Erkennens oder Fühlens. S. 61 u. 73. — Vgl. S. 38 unten. Daß Jacobis „Vernunftgefühl" auf diese Definition eingewirkt hat, läßt sich schwerlich beweisen.

Digitized by Google

die Ethik lehrt, daß nämlich jede Gefühlserregung Ausdruck dafür sei, was die Vernunft in uns wirkt oder nicht wirkt durch die mit ihr geeinigte Natur. Denn das Wesen der Vernunft ist die Einheit, und die Herstellung einer völligen Harmonie zwischen uns und den Objecten ist es, die wir im Gefühl angenehm empfinden. Der Wechsel von Lust und Unlust bemißt sich also lediglich nach der erreichten oder verfehlten Harmonie zwischen dem objectiven und subjectiven Bewußtsein.[1])

Indessen darf auch im unmittelbaren Bewußtsein eine mehr sinnlich-objective und eine mehr geistig-subjective Seite, es muß das vorwiegend individuelle von dem universellen Gefühle unterschieden werden.

Wir haben uns überzeugt, daß das subjective Bewußtsein an der Entwickelung des objectiven Theil nimmt. Obwohl nun Schleiermacher den Ausdruck Empfindung und Gefühl gleichbedeutend gebraucht, so unterscheidet er doch die auf den einzelnen sinnlichen Affektionen beruhenden einzelnen Empfindungen von den sittlichen und ästhetischen Gefühlen und diese wieder von dem unser gesammtes Leben begleitenden Gefühle unserer Einheit mit allem Daseienden, mit dem wir überhaupt in Beziehung treten.[2]) Diese Unterscheidung, welche für das Verständniß seines Religionsbegriffs sehr wichtig ist, bemißt sich sowohl darnach ob die Einheit zwischen Object und Subject wirklich hergestellt ist, wie darnach ob das Ich dieselbe nur als einzelne oder allgemeine Einheit oder ob es sie in der Einheit mit einem Theil oder mit der ganzen Welt erlebt. Auch das Gefühl oder unmittelbare Bewußtsein ist höheres und niederes. Und unter den höheren Gefühlen darf man wieder die ästhetisch-sittlichen (welche sich auf die Welt) und die religiösen (welche sich

---

[1]) Psychol. S. 96. 113. 182 f. 421–427. Ethik (T.) S. 59. 112, 207. — Vgl. S. 20 oben.

[2]) Gegen Weißenborn, Vorlesungen über Schleiermachers Glaubenslehre u. Dialektik I, 190. II, 59 und Schwarz, Wesen der Religion II, 98. Allerdings gebraucht die Dialektik für die niedere Stufe meistens den Ausdruck Empfindung, für die höhere dagegen ausschließlich den Ausdruck Gefühl. Darin ist aber, wie aus Früherem erhellt, kein Widerspruch zu finden.

Digitized by Google

auf Gott beziehen) unterscheiden, wenn auch die Arten und Stufen des Gefühls wie die des objectiven Bewußtseins immer in gewissem Sinne zugleich erlebt werden.[1]) Ich darf zur Verdeutlichung dieses Gedankens auf Früheres verweisen. Nur das hebe ich auch hier hervor, daß der höhere geistige Charakter des Gefühls sowohl in der Allgemeinheit wie in der Absolutheit der Vereinigung von Subject und Object gefunden wird. So oft wir unser Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitert haben, ist auch die Einheit zwischen uns und der Welt eine völlige; andererseits hat das absolute Einheitsgefühl die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein zur Voraussetzung. So oft wir das Weltbewußtsein vollziehen, übersehen wir die Weltgegensätze und fühlen die Einheit alles Daseienden; so lange wir aber an dem Einzelnen und Besonderen hängen bleiben, treten auch dessen Gegensätze in unser Bewußtsein und wir kommen zu keinem allgemeinen Einheitsgefühl. Es ist aber gerade die Bedeutung und der Vorzug des geistigen Gefühls, daß es uns in allen Gegensätzen und Widersprüchen des Weltlebens dessen höherer Einheit versichert.

Wie bemerkt, existiren diese Gefühlsreihen nie getrennt; sie sind immer zusammen, so jedoch, daß bald die einzelnen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, bald jenes Grundgefühl unserer Einheit mit allen Dingen hervortreten. Ich darf bereits hier an den Satz der Glaubenslehre erinnern, demzufolge wir uns unserer „schlechthinigen" Bestimmtheit immer nur als im Gebiet des Gegensatzes schon auf gewisse Weise Bestimmte bewußt werden (I, § 5, 29). Sowie wir unser Selbst- oder Individualitätsbewußtsein nicht verlieren, wo es sich zum Gattungs- oder Weltbewußtsein erweitert hat, so bilden Selbst-, Gattungs-, Weltbewußtsein immer nur den Rahmen in dem die einzelnen sinnlichen, geselligen und ästhetischen Gefühle verlaufen. Je nachdem dann diese „einzelnen" Gefühle jenes „allgemeine Lebensgefühl" hervorrufen oder verdrängen und verdunkeln, wird unsere zur Welteinheit erweiterte innerste Lebenseinheit mit Lust oder Unlust bestimmt. Da wir endlich das Bestimmtsein durch die Gattung oder auch durch alles Dasein immer nur als einzelne, besondere Glieder der Welt erleben, so verlaufen auch die höchsten geistigen

[1]) Vgl. auch christl. Sitte (Beilage A von 1809) § 18 ff.

Digitized by Google

Gefühle für uns als Individuen in der Form der Abhängigkeit. Und zwar tritt dieser Charakter des Gefühls um so stärker hervor je mehr uns die bestimmende Größe überragt und in sich aufnimmt, je weniger wir im Stande sind gegen sie zu reagiren. So können wir nichts dawider, daß wir Glieder der Gattung, der Natur und der gesammten Welt sind; und alle Gefühle, welche uns unsere allgemeine Abhängigkeit von diesen Größen zu Gemüth führen, tragen in gewissem Sinn einen absoluten Charakter an sich. Die Verschiedenheit des objectiven und subjectiven Bewußtseins liegt dem Allem zufolge gar nicht im Stoffe, sondern lediglich in der Form. Während wir uns nämlich im objectiven Bewußtsein der Welt nur bewußt werden in ihren einzelnen Theilen und im Gegensatze zu uns, prägt sich unserem Gefühle das Weltganze, oder auch die Arten des Weltseins als besondere Ganze, derart ein, daß wir mit ihnen absolut eins werden. Wenn endlich dem höheren Gefühle die Empfindung eines größeren oder des unendlichen Ganzen vorbehalten wird, so kommt uns auch das nur zugleich mit den niederen Empfindungen der einzelnen Affektionen der Außenwelt zum Bewußtsein. Immerhin bleibt es das Charakteristische des höheren Bewußtseins, daß es uns der absoluten Einheit alles uns afficirenden Daseins versichert.

Eine wichtige Modification erfährt nun aber die Schleiermacherische Lehre vom Gefühl durch folgende Erwägung. Es war bemerkt worden, das Gefühl sei reine Passivität, reines Insichbleiben des Subjects und verlaufe überall in der Form der Abhängigkeit. Indessen gilt das nur im Vergleiche mit dem activen objectiven Bewußtsein. Auch das Gefühl hat seine active Seite. Ja Schleiermacher nennt das „reine" Gefühl als unmittelbaren Vollzug des inneren einheitlichen Lebens die „höchste Form der Thätigkeit." Es soll „die allerinnerlichste Thätigkeit" sein, in der sich das eigentliche Wesen des Ich „die Einheit" unmittelbar und productiv realisirt. Es gibt daher keinen Uebergang von einem Gefühle zum anderen, jedes „höhere" Gefühl trägt den Charakter der Productivität an sich. Es läßt sich wohl erregen und hervorrufen, aber man kann es nicht machen und andemonstriren. In diesem Sinne wird es die „freieste" Thätigkeit genannt. Aus dieser „freien inneren Thä-

Digitized by Google

tigkeit“ geht die Kunst hervor. Sie äußert sich unmittelbar in dem darstellenden Handeln und sucht vermittelst der Fantasie sich selbst zu gestalten und ihrem innersten Wesen nach wenigstens symbolisch verständlich zu machen. Die Fantasie ist ganz eigentlich die active Seite des Gefühls und zugleich sein berufener Dollmetsch. Bereits die Reden und Monologen führen aus wie das „innere Handeln“ in seiner relativen Selbständigkeit auch einen eigenen Ausdruck suche in Ton, Geberde, Wort und Handlung.[1]) Nun ist freilich „nichts im objectiven Bewußtsein“ was dem Gefühle entspräche, sofern es reines Gefühl, d. h. Erleben des innersten Wesens des Ich ist. Der Gedanke bleibt immer nur „unvollkommenes Abbild“ des Innern. Jeder Gefühlsausdruck ist inadäquat und symbolisch. Denn die innerste Lebenseinheit läßt sich weder in ihrer individuellen noch in ihrer universellen Form auf das Gebiet des gegensätzlichen Lebens übertragen, ohne damit zugleich den Charakter der Einheit und Unendlichkeit einzubüßen. Der tiefste Grund hiefür liegt aber darin, daß auch die darstellende und erregende Bewegung des Gefühls auf „der Formation des menschlichen Organismus“ beruht, der an sich die Bedeutung eines „Symbols“ des Geistes hat.[2])

Auch die Dialektik unterscheidet das reine Gefühl, welches die innere Lebenseinheit zum Ausdruck bringt, von den einzelnen und wechselnden Gefühlen, mit denen wir es immer nur zugleich haben. Darauf läuft nämlich die Definition des Gefühls als Indifferenz von Wissen und Wollen hinaus. Im Denken sei „das Sein“ in uns gesetzt auf unsere Weise, im Wollen werde „unser Sein“ in das äußere gesetzt auf unsere Weise. Unser Sein ist also das Einemal das Setzende, das Andremal das Gesetzte und bleibt im Nullpunkt als Indifferenz beider Formen zurück, d. h. als Gefühl. Das will sagen: wir bleiben uns im Wechselverkehr mit der Welt der Einheit unseres Lebens immer bewußt, aber nur unmittelbar. Ebenso vollzieht sich in dieser Form des Bewußtseins unsere Einheit mit der Welt, die das Denken immer nur als Object oder als Zweck

---

[1]) Aesthet. S. 65—74. 98. Psychol. S. 245. Reden, S. 321. Dial. S. 152. Eth. (T.) S. 112 ff.

[2]) Ethik (T.) S. 59 f. 114. Dial. S. 158. 169.

Digitized by Google

d. h. im Gegensatze zu sich hat. Die Einheit setzende Thätigkeit des Wissens und Wollens hat also ihren gemeinsamen Grund in der unmittelbaren Ichthätigkeit, und diese ursprüngliche Einheit von Leib und Seele ist zugleich der Tiegel, in welchem die in das Bewußtsein tretenden Objecte mit dem Subjecte verschmolzen werden. Das ist aber Thätigkeit, mag sie nun in der engsten Form, wo wir eine einzelne Affektion, oder mag sie in der unendlichen Form, wo wir alles Dasein gewissermaßen als unsern Zustand fühlen, sich vollziehen. Damit steht nun nicht im Widerspruch, daß das Gefühl andererseits auch den Abhängigkeitscharakter an sich trägt. Es spiegelt sich in dem Wechsel von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl eben der Wechsel des spontanen nnd receptiven Verhaltens des Ich ab. Denn wenn die freie innere Thätigkeit unsere „einzelne" Lebenseinheit auch zu der der ganzen Welt erweitert, so haben wir dieses Freiheitsgefühl immer nur zugleich mit dem anderen, daß wir als „Theile" der Welt auch von ihr abhängig sind.[1])

Nun kommt das Gefühl als Indifferenz von Wissen und Wollen eigentlich nie vor. Vielmehr sowie unsere Lebenseinheit uns überhaupt nur in der Wechselwirkung mit der Außenwelt und in der Doppelseitigkeit von Denken und Wollen zum Bewußtsein kommt, so wird auch das „indifferente" Gefühl zum wirklichen subjectiven Bewußtsein erst unter dem Einflusse der auch die „innerste Lebenseinheit" berührenden Affektionen der Außenwelt. Das Ichbewußtsein, das Gattungs- und Weltbewußtsein kommen weder auf der objectiven noch subjectiven Seite des Bewußtseins zum reinen Ausdruck. Unter diesen Umständen bleibt es allerdings unklar, wie in ihnen die verbindende und einigende Kraft, welche alle einzelnen Erlebnisse und Funktionen zusammenhalten soll, gefunden werden kann.[2])

Vielleicht gibt uns die Antwort auf die centrale Frage der Psychologie nach dem Wesen des Ich auch hierüber Auskunft. Die frühere Erklärung des Ich als Einheit von Leib und Seele, welche

---

[1]) Dial. S. 150. 428—431. 525. Ethik (T.) S. 58. 100. 121.

[2]) Vgl. hierzu Weißenborn a. a. O. S. 203 ff.

Digitized by Google

in der Wechselwirkung mit der Welt sich bald receptiv, bald spontan verhalte, ist durch alles Voranstehende näher erläutert worden.

Das Ich ist Ausdruck der Einheit unseres geist-leiblichen Lebens. Nun besteht oder verläuft unser Leben in den geschilderten Funktionen des Wissens, Wollens und Fühlens, die eben im Ich ihren Einheitspunkt finden sollen. In diesem Sinne erklärt die Psychologie die Einheit des Lebens als das Bestreben „die geistigen Thätigkeiten festzuhalten.“[1]) Sämmtliche geistige Thätigkeiten sind aber nur Modificationen der einen Grundthätigkeit des Denkens oder Bewußtseins. Somit scheint eben das Denken das Wesen des Ich zu constituiren. Allein das Denken realisirt sich ja nur in der Organisation, die Seele nur im Leibe, der Geist nur in der Materie. Außer dieser Verbindung kennen wir wenigstens kein Ich, oder Selbst, oder einzelnes Dasein. Nun hat aber Schleiermacher für den Geist keine andere Definition als die Einheit, für das Materielle keine andere als die Mannichfaltigkeit. Die Verbindung beider ergibt dann die vielen „Vernunftpunkte“, in welchen bald das Geistige, bald das Materielle dominirt. Und das dominirende Ueberwiegen des Geistes, welches in dem menschlichen Bewußtsein hervortritt, ist es was diese „lebendige Einheit“ im Unterschiede von den „todten Einheiten“, die nur Durchgangspunkte für den universellen Lebensproceß sind, zur activen Theilnahme an demselben qualificirt.

Es ist also nicht richtig, wenn Lipsius das Bewußtsein aus der Organisation und in letzter Instanz aus der Materie erklären wollte.[2]). Daraus erklärt sich das Wesen desselben, die Einheit, vermöge welcher es ein Sammelpunkt für alle einzelnen Lebenserfahrungen wird, gerade nicht. Ebenso wenig erklärt sich aber das Ich in seiner Besonderheit aus dem Intellekte oder Geist allein. Denn ist der Geist Einheit schlechthin, so kann die Theilung des allgemeinen Geistes in die vielen einzelnen Ichs ihren Grund doch nicht in diesem, sondern nur in der materiellen Mannichfaltigkeit, in der er allein existirt, finden. Das Bewußtsein beruht eben-

[1]) Aehnlich erklärt die Ethik das Ich als „Gebundenheit aller Naturkräfte in einem Centrum“. (S.) S. 86. (T.) S. 49.

[2]) Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. v. Hilgenfeld, XII. 1, 25.

Digitized by Google

sogut auf dem geistigen, wie auf dem materiellen Faktor, deren Verbindung das Leben constituirt. Indessen erprobt sich der Idealismus Schleiermachers bei diesen ganz unzulänglichen vagen Erklärungen in dem Werthurtheil, welches die einheitsetzende Geistesthätigkeit als das ordnende und belebende Princip dem an sich todten und chaotischen Materiellen überordnet, während andererseits die Ableitung des einen der das gesammte Weltleben und also auch das Menschenleben constituirenden Faktoren aus dem anderen als eine psychologische Unmöglichkeit erscheint.[1])

Wenn sich nun das einzelne Ich, dieser „Vernunftpunkt", durch die persönliche Funktion, das „Sich selbst von Anderem unterscheiden und Anderes neben sich setzen", welche aus seinem überwiegend geistigen oder einheitlichen Charakter resultirt, von den unbewußten oder „todten" Einheiten unterscheidet, wodurch unterscheidet es sich aber von den übrigen Ichs, mit denen es „die in Allen gleiche Vernunft" gemein hat? Auf diese Frage antwortet Schleiermacher: durch das quantitative Verhältniß der verschiedenen Funktionen des Ich in seiner Beziehung zur Außenwelt. Es ist also auch hier das Ueberwiegen des einen oder anderen das Leben constituirenden Faktors, welches die individuellen Differenzen unter den Menschen bedingt. Der Eine ist eben mehr Gefühls- der Andere mehr Verstandes- der Dritte mehr Willensmensch. In diesem Sinne gilt das Wort, daß die eine Vernunft „auch in Jedem eine andere ist." „Denn Jeder kann sich nur in dem Maß ein besonderes Dasein sittlich zueignen, als das productive Sein der Vernunft in seiner Natur ein eigenthümliches ist und nur so ist das Selbstbewußtsein ein menschliches."

---

[1]) Psychol. S. 31. 39. Dial. S. 103. Eth. (S.) S. 28 f.

[2]) Psychol. S. 191. 236 f. Die Begriffe Selbstheit und Persönlichkeit oder Ich fallen für Schleiermacher zusammen. Die Begriffe Persönlichkeit und Individualität werden wenigstens nicht bestimmt unterschieden. Wenn die Ethik z. B. das Eigenthümliche daraus erklärt, daß in Keinem die ganze Vernunft ist, so bringt sie damit den Begriff der Individualität über den der Einzelheit oder Selbstheit nicht hinaus (S. § 171 f.), oder wenn die Psychologie (S. 236 ff.) die Persönlichkeit aus dem quanti-

Digitized by Google

Es ist nun zwar kein logischer Widerspruch, sondern nur ein rhetorischer Contrast, wenn Schleiermacher einerseits die Individualität für einen „leeren Namen“ erklärt, weil alles Besondere nur im Ganzen und durch dasselbe bestehe und wenn er andererseits die Individualität als das Abbild und die lebendige Verwirklichung des Ganzen feiert, weil eben das Ganze auch nur in seinen Theilen Bestand habe. Aber eine irgend befriedigende Antwort auf die gestellte Frage wird man in diesen Aphorismen gewiß nicht finden.[1])

Soweit die psychologische Grundansicht Schleiermachers, die ihre Ergänzung und Bestätigung in seiner Metaphysik finden wird. Bevor wir aber zur Darstellung der letzteren übergehen, geben wir eine kurze kritische Beleuchtung des Ertrags der psychologischen Bewußtseinsanalyse.

Zunächst verdienen die leitenden Gedanken der Psychologie, die durchweg auf einer richtigen Beobachtung des Lebens beruhen, alle Anerkennung. Dahin rechne ich das Urtheil, daß bei allen Thätigkeiten das ganze Ich, die ganze Person betheiligt ist und daß die Scheidung verschiedener Thätigkeiten und Verhaltungsweisen nur unter diesem jeden absoluten Gegensatz und psychologischen Dualismus ausschließenden Vorbehalte vollzogen werden darf. Ebenso richtig ist die Unterscheidung des reflectirten und des unmittelbaren Bewußtseins, sowie die Behauptung, daß alles menschliche Leben und also auch das Gefühl in der charakteristischen Form des Denkens oder Bewußtseins verlaufe. Die Einwendungen der Hegel'schen Schule sind gerade an diesem Orte gegenstandslos. Denn Schleiermacher zeigt sich in der Unterordnung des Gefühls unter die allgemeine Kategorie des Denkens in charakteristischer Weise als

---

tativen Verhältniß der Bewußtseinsfunktionen erklären will, so vermengt sie den Begriff mit dem der Individualität.

[1]) Reden, Werke I, S. 86. 99. 132. vgl. mit Monologen 1 u. 2. — Bemerkenswerth ist es, daß Schleiermacher auch die größeren Individualitäten, also die Volks- und Religionseinheiten und die Arten des Daseins überhaupt daraus erklärt, daß eines der das gesammte Dasein constituirenden Ingredienzien in den Mittelpunkt tritt, beziehungsweise „überwiegt“, oder daß dieselben eben verschieden „gemischt“ sind. Vgl. auch Reden 3. A. W. I. S. 93. 259.

Digitized by Google

Anhänger des seine Zeit beherrschenden Panlogismus und nicht als dessen principieller Gegner. Auch wird man den Grundsatz, daß alle Thätigkeit in Form der Wechselwirkung verläuft, daß das individuelle Leben überhaupt nur im Contakte mit dem allgemeinen Weltleben zum Bewußtsein und zur Entwickelung kommt, wodurch zugleich die Erweiterung und die Bereicherung des Ich bedingt ist, in dieser allgemeinen Fassung nur billigen können. Weiter ist zu beachten, daß Schleiermacher bei aller Betonung der relativen Unabhängigkeit des subjectiven und objectiven Bewußtseins an der Gemeinschaftlichkeit und gegenseitigen Bedingtheit ihrer Entwickelung festhält. Die scharfsichtige Beobachtung, daß uns im Verlaufe der Bewußtseinsentwicklung eine Reihe von Ueberzeugungen unmittelbar gewiß werden, ohne daß wir sie wissenschaftlich zu rechtfertigen vermögen, hätte er nur eingehender verfolgen und begründen sollen. Aber auch so bleibt es ein originales Verdienst Schleiermachers die Bildung der Natur- Menschheits- und Weltidee als Resultat der ästhetischen Fantasie und die begleitende Gewißheit von der subjectiven Wahrheit dieser Ideen als Ausdruck des religiösen Sinnes psychologisch im unmittelbaren Bewußtsein begründet zu haben. Wir werden darauf bei Besprechung des Religionsbegriffs zurückkommen.

So vortrefflich der Nachweis ist, daß sich das Selbstbewußtsein in dem durch das objective Denken vermittelten Culturprocesse mit innerer Nothwendigkeit zum Gattungs- und Weltbewußtsein erweitere, so ungenügend erscheint indessen die Behauptung begründet, daß mit dieser Erweiterung zugleich die Einheit alles Daseins sich unserem Bewußtsein aufdränge. Vielmehr drängen sich uns Ueberzeugungen von dem Sinne, der Dignität und dem Zwecke der verschiedenen Daseinsformen im Denkprocesse auf, welche nichts weniger zu begünstigen scheinen als die bereits durch die psychologische Untersuchung vorbereitete Idee der absoluten Einheit alles Seins.

Diese nach Analogie der subjectiven Lebenseinheit gebildete Idee wird aber ganz gewiß nicht empfohlen durch die psychologische Erklärung des Ich. In der Kategorie „Vernunftpunkt" eine Erklärung der Persönlichkeit oder in der Kategorie „Einheitsetzen" eine Erklärung des Bewußtseins zu finden, wird Niemanden beikommen.

Digitized by Google

Daß das Ich eine Verbindung von Einheit- Geist und Mannichfaltigkeit-Materie sei mit dem Uebergewicht des ersteren besagt offenbar ebensowenig, wie daß das Denken vermöge der inneren Einheit die äußere Mannichfaltigkeit zu geordneter Vielheit mache. Daß der Geist nur in der Materie existire, ist Schleiermachers Voraussetzung; wie der eine Geist sich in dieser Verbindung aber in die vielen einzelnen Ichs spalte und welches Maß von Unabhängigkeit den letzteren zukomme, bleibt unklar. Nicht minder wie das einzelne Ich die materielle Mannichfaltigkeit ergreifen und sich zum Lebensbesitze machen, ja mit ihr selbst zu einer organischen Größe zusammenwachsen soll. Denn trotz aller Abneigung gegen jede Art von anthropologischem Dualismus, bleiben die angewandten Kategorien doch ganz untauglich ihn zu überwinden. Diesem „einheitlichen" Ich scheint nun auch jeder immanente Lebensgehalt zu fehlen. Sein Inhalt ist die äußere Mannichfaltigkeit, die es aufnimmt und gestaltet. Denn aus der „inneren Einheit" wird nichts entwickelt als die einheitsetzende Thätigkeit, welche die Mannichfaltigkeit der Welt gestaltet und unter der sich das Ich zu immer größerer „Einheit" erweitert. Diese Thätigkeit und diese Ausdehnung des Ich erscheinen aber im Obigen vielmehr als ein physischer Proceß, an dem das Ich participirt, wie als eine Abfolge von Handlungen, deren Herr das Ich wäre. Ja man ist genöthigt, wie Sigwart mit Recht bemerkt, das Subject zu dem gesammten Processe über dem Ich, etwa in der allgemeinen Vernunft zu suchen.

So ist es denn auch schwer einzusehen, wie das Ich die Initiative zum Handeln ergreifen oder zu einem anderen „Zweckdenken" kommen soll, wie dem mit einer Art Naturwendigkeit sich vollziehenden „Einheitsetzen". Dieser physische Anstrich, welchen das ganze Leben des Ich in Folge dieser Mängel erhält, tritt recht deutlich in der Anwendung des Gesetzes „des Ueberwiegens" hervor. Diese Kategorie ist ganz geeignet das Schweben des Subjects zwischen den verschiedenen Gegensätzen zu charakterisiren, aus dem es immer mehr ein starker äußerer Anstoß, wie sein eigener Wille oder ein erkannter Lebenszweck zu befreien scheint.

Ebenso unklar bleibt die Scheidung und Verbindung von objectivem und subjectivem Bewußtsein. Einerseits ist nämlich nicht

Digitized by Google

einzusehen wie die pure Einheit, welche das Wesen des Ich constituirt, Selbstgefühl veranlassen, andererseits wie die äußere Mannichfaltigkeit bewußter Besitz der inneren Einheit werden soll. Unter allen Umständen aber bringt die Welt auch in das unmittelbare Bewußtsein allein Farbe und Leben, was Schleiermacher mit der Erklärung anerkennt, daß wir nie ein reines Selbstgefühl haben. Und nicht besser verhält es sich mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem höheren und niederen Selbstbewußtsein. Denn es ist zum mindesten nicht deutlich gemacht worin denn eigentlich der Fortschritt und Werth einer Entwickelungsstufe liege, auf welcher wir die Summe aller Affektionen der Außenwelt nicht mehr blos als Individuen, sondern als Menschen oder gar als Glieder der Welt empfinden. Soll aber das Gattungsbewußtsein die Einheit unseres Geschlechts und das Weltbewußtsein die Einheit der ganzen Welt uns zu Gemüthe führen, so fragt es sich doch immer noch wie sich nun diesen „höheren" Gefühlen die niederen unterordnen und wie das höchste Gefühl für die Einheit alles Daseins den Widerstreit der sinnlichen und gemischten Empfindungen schlichten soll. Vielmehr scheint es ebenso unmöglich die individuellen Gefühle in dem unendlichen Einheitsgefühle zu versöhnen, wie es unmöglich scheint die verschiedenen Bewußtseinsfunktionen aus der Einheit des Bewußtseins abzuleiten.

Fragen wir endlich worin denn eigentlich der Werth und der Zweck des individuellen Lebens liege, so lautet die Antwort ebenso unbefriedigend. Die Durchsetzung der individuellen Einheit in der Welt und die Erweiterung derselben zu einer allgemeinen Alles umfassenden Harmonie, deren Störung oder Förderung in dem Wechsel der Lust- und Unlustempfindungen sich abspiegelt, — das sind denn doch keine Ziele, die den Sinn und Werth des Menschenlebens über allen Zweifel zu erheben vermöchten.

Diese unbefriedigenden Resultate der psychologischen Anschauung Schleiermachers werden aber durch ihre ontologische und metaphysische Begründung in keiner Weise verbessert. Davon wird uns das folgende Kapitel überzeugen.

Digitized by Google

Cap. II.

Der ontologische und metaphysische Hintergrund der Bewußtseinsanalyse.

---

4. Die psychologischen Ausgangspunkte der Metaphysik.

Man hat behauptet, daß der oberste Gegensatz des Idealen und Realen, unter welchem Schleiermacher das gesammte Weltleben zu begreifen sucht, nirgends eingehender von ihm erklärt oder deducirt werde, daß er ihn einfach als gegeben aufnehme. In Folge davon sah man sich veranlaßt den Commentar, welchen das System selbst nicht zu bieten schien, lediglich in verwandten Philosophieen, so namentlich in der Schelling'schen zu suchen.[1])

Ich verkenne nun zwar keinen Augenblick, daß diese Verwandtschaft besteht. Wollte man aber den metaphysischen Ertrag des Systems allein auf sie zurückführen, so würde man ebenso unkritisch wie unhistorisch verfahren. Allerdings hat Schleiermacher dem bezeichneten Vorurtheil durch die Behauptung Vorschub geleistet, daß die Annahme dieses Gegensatzes lediglich „Sache der Gesinnung" sei.

---

[1]) Neuerdings hat Zeller (Geschichte der deutsch. Philos. S. 697 ff.) Schleiermachers Philosophie nach ihrer hervorragendsten metaphysischen Verwandtschaft einfach unter der Schule Schellings registrirt. — Auch Schürer (a. a. O. S. 4) übersieht, was Sigwart bereits vor Veröffentlichung der Psychologie geltend gemacht hat, daß der Gegensatz des Idealen und Realen als Verallgemeinerung des empirisch aufgenommenen von Leib und Seele von der psychologischen Grundanschauung aus verstanden sein will.

Digitized by Google

Das darf aber den offenkundigen Thatbestand, daß seine psychologischen Grundbegriffe über den Sinn seiner metaphysischen Weltanschauung entscheiden, nicht verdunkeln. Es muß also jedenfalls neben der Erwägung der historischen Verwandtschaft des Systems der Versuch gemacht werden, dasselbe aus sich selbst als ein einheitliches Ganzes zu verstehen, ein Versuch mit dem die Lösung unserer Aufgabe einer genetisch-systematischen Darstellung der Weltanschauung Schleiermachers steht und fällt.

Nun ergibt sich auch aus den psychologischen Voraussetzungen bis zur Evidenz, daß wir in dem höchsten kosmischen Gegensatze des Idealen und Realen ebenso gewiß nur die Verallgemeinerung des psychischen Gegensatzes des Organischen und Intellektuellen vor uns haben, wie wir in der Idee der absoluten Einheit des Seins die Verallgemeinerung der persönlichen Lebenseinheit, aus welcher dieser Gegensatz entwickelt wird, wiedererkennen müssen.

Es ist ein Grundgedanke der Schleiermacherischen Metaphysik, daß das Allgemeine das Besondere producire, es ist aber auch eines der wichtigsten Resultate seiner psychologischen Untersuchungen, daß sich das Individuelle zum Universellen entwickele. Wie sich diese scheinbare Differenz löse, werden wir alsbald erkennen. Die psychologische Selbstbetrachtung übergibt der Metaphysik das Folgende zu näherer Erwägung. Der Mensch findet sich zuerst als Individuum im Gegensatze zu anderen Individuen, dann als Glied der einen menschlichen Gattung im Gegensatze zur Natur, endlich als Glied der aus Menschheit und Natur zusammengesetzten Welt, wobei jeder weitere Gegensatz ausgeschlossen ist. In der Wechselwirkung mit der Menschheit und der Natur erweitert sich uns der persönliche Gegensatz von Leib und Seele zu dem das gesammte Dasein constituirenden von Intellektuellem und Organischem. Je nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors unterscheiden wir die vernünftige Menschheit von der bewußtlosen Natur. Das Weltleben wird uns eben in dem Maße verständlich als wir die unser Leben constituirenden Gegensätze in der Welt und die kosmischen Gegensätze in unserem individuellen Leben wiederfinden. In diesem Sinne lehrt Schleiermacher ausdrücklich, daß wir den Begriff Organismus ebenso von unserem Leibe wie den Begriff Intellekt von unserer Seele

Digitized by Google

abstrahiren und daß die Seele nur „eine Art und Weise des Seins des Geistes in der Organisation“, der Leib nur „eine Art und Weise wie sich das Materielle mit dem Geistigen verbindet“ sei und behauptet, daß das Bewußtsein „die Gesetze der Vereinigung von Vernunft und Natur ursprünglich in sich einschließe.“[1])

Zu dem gleichen Resultate führt uns die Verfolgung des anderen Grundgedankens, daß das Besondere im Allgemeinen gründe.

Sowie nämlich das Universelle nur in einer unendlichen Abfolge von Individualitäten existirt, so können die letzteren immer nur als Theile und Glieder von jenem angesehen werden, welche alle das Wesen des Allgemeinen constituirenden Elemente nur in verschiedener Mischung in sich tragen. So existirt der einzelne Mensch nicht nur in der Gattung, sondern auch durch sie. Er geht aus „dem Wollen der Lebenseinheit der menschlichen Natur“ hervor und stellt die Gattung auf eigenthümliche Weise dar. Er ist, wie die Reden sagen, ein „Compendium“ der Menschheit. Nun ist aber auch die Menschheit, wie sie sich durch das Uebergewicht des Idealen von der Natur, in welcher das Reale überwiegt, unterscheidet mit dieser nur Glied im allgemeinen Weltleben, und jede verhält sich zu der allgemeinen Einheit des Idealen und Realen, welche das Wesen der Welt constituirt, nur als Species zur Gattung. Auch außer dem Menschen existirt die gestaltende ordnende Vernunft, die vor Erwachen des Bewußtseins an der Bildung seines Organismus bereits gearbeitet hat. Und auch außer dem Menschen existirt leibliche Natur, mit der sich vor allem Bewußtsein auch in ihm die Vernunft zur Einheit des Daseins verbunden hat. In dieser allgemeinsten Fassung nennt Schleiermacher die Vernunft „das Ideale“ und die Natur „das Reale“ und behauptet, daß aus beiden alle intellektuelle und organische Thätigkeit hervorgehe, oder daß diese in jenen gründe.

Wir sind also durch die eine wie die andere Betrachtungsweise aufgefordert, die allgemeinen kosmischen Gegensätze, wie sie in den besonderen psychischen Gegensätzen des Natur und Ver-

---

[1]) Psychol. S. 8 f. 30 ff. Ethik (S.) 129 f. (T.) S. 15 f.

Digitized by Google

nunft vereinigenden Menschenlebens zunächst für uns existiren, so auch aus diesen zu verstehen und zu erklären.[1])

5. Der Gegensatz des Idealen und Realen.

Demnach wäre der höchste Weltgegensatz des Idealen und Realen als Verallgemeinerung des höchsten persönlichen Gegensatzes des Intellektuellen und Organischen zu verstehen. So wie nun dieser psychische Gegensatz in seinen beiden Gliedern als eine Mischung des Geistigeu und Materiellen verstanden wurde, so bedeutet auch der Gegensatz des Idealen und Realen eine Verbindung von Geist und Materie und zwar in seinen beiden Gliedern. Für den Geist wird auch jetzt keine andere Definition gegeben als die, daß er Einheit, für die Materie keine andere als die, daß sie Mannichfaltigkeit sei. Der Geist ist allgemeinhin „Princip der Einheit", die Materie „Princip der Modifikabilität" lehren Metaphysik und Psychologie im Einklang. Die Ableitung des einen Princips aus dem anderen wird ausdrücklich verboten, wodurch Schleiermacher sowohl der Gefahr des Materialismus wie des Spiritualismus begegnen will.[2])

Indessen ist die Trennung dieser beiden das Weltleben constituirenden Principien, wie bemerkt, eine leere Abstraction. Denn beide sind im wirklichen Leben immer so gewiß verbunden als erst durch ihre Verbindung wirkliches Leben entsteht, oder richtiger als alles Leben in der Verbindung des Geistigen und Materiellen besteht. Dieser unleugbaren Thatsache gibt Schleiermacher dadurch Ausdruck, daß er den obigen abstracten Gegensatz in den Hintergrund treten läßt und statt seiner mit dem des Organischen und Intellektuellen oder des Idealen und Realen ausschließlich operirt. Denn der erstere verhält sich zum letzteren wie das Besondere zum Allgemeinen; beide aber constituiren sich in beiden Gliedern eben durch die Verbindung des Geistigen und Materiellen.[3]) Das Ideale ist Geist und Stoff, jedoch mit dem Uebergewicht des ersten; das

[1]) Dial. S. 75 ff. Ethik (S.) S. 27 ff. (T.) S. 14. 246 ff.

[2]) Dial. S. 63 f. Psychol. S. 31—33.

[3]) Der Gegensatz des Intellektuellen und Organischen ist indessen gewöhnlich im anthropologischen, der Gegensatz des Idealen und Realen dagegen immer im kosmologischen Sinne gemeint.

Digitized by Google

Reale ist Geist und Stoff, jedoch mit dem Uebergewicht des letzten. Ueberall aber gibt es nichts in der Welt was nicht diese Verbindung irgend wie repräsentirte. Das Mysterium des Lebens liegt eben darin, daß die Einheit nur in der Mannichfaltigkeit und diese nur in jener sich realisirt, daß die Einheit des Geistes nur in der Mannichfaltigkeit des Materiellen zur Action und daß diese nur durch jene zum wirklichen Leben kommt. Auf der verschiedenen Mischung dieser Weltprincipien, auf ihrer unendlich mannichfachen Verbindung, auf der Stärke bald des einen, bald des andern Faktors und dem dadurch bedingten Ueberwiegen bald des einen bald des anderen Gliedes der untergeordneten und der höchsten Gegensätze beruht also das gesammte Dasein. Aber der Idealismus Schleiermachers bewährt sich darin, daß dem im menschlichen Bewußtsein zur höchsten Entwickelung kommenden Geiste die Leitung des Weltprocesses, gemäß dem in ihm gelegenen absoluten Weltzwecke, der Einheit des Daseins, überlassen bleibt.

Demgemäß wird gelehrt: Organisches und Intellektuelles sind Produkte der Verbindung von Geist und Stoff. Je nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors in dieser Verbindung ist die Vernunftthätigkeit Quelle der Einheit, die organische Quelle der Vielheit. Die Menge verschieden modificirter Materie wird von der Vernunft, die sich in ihr theilt, gruppirt und in eine unübersehbare Menge besonderer Existenzen, Vernunftpunkte, Ichs oder Einzeldinge zerlegt.[1])

Für das Verständniß der Metaphysik Schleiermachers sind also die beiden Gesichtspunkte maßgebend: 1) der Gegensatz des Idealen und Realen ist kein absoluter, sowenig wie der ihm constituirende von Geist und Stoff, denn im Leben, wie die Psychologie, oder im Sein, wie die Dialektik sagt, sind seine beiden Glieder unmittelbar eins; 2) der Gegensatz ist aber ein realer, denn ohne die differenten Formen, in welchen er je nach dem Stärke- und Mischungsverhältniß seiner Glieder existirt, gäbe es kein wirkliches, in der Wechselwirkung seiner einzelnen Theile verlaufendes Weltleben.

---

[1]) Psychol. S. 29—32. Ethik (T.) S. 38 ff. 88—91. (S) S. 116 f. Dial. S. 63 f.

Digitized by Google

Der höchste kosmische Gegensatz ist kein absoluter. Das erhellt schon aus den weiteren Bezeichnungen, welche ihm Schleiermacher gibt, wenn er ihn bald den des dinglichen und geistigen Seins, bald kurzweg den von Denken und Sein, oder endlich den von Subject und Object nennt. Diese Bezeichnungen lassen zugleich die psychologisch-anthropologische Genesis desselben deutlich genug erkennen. Denn das dingliche Sein wird weiter dahin erläutert, es sei das Sein „als gewußtes“, während das geistige Sein das Sein „als wissendes“ darstellt. Ebenso bemessen sich die anderen Beziehungen lediglich nach der psychologischen Differenz des den Geist repräsentirenden Denkvermögens und der physischen Organisation, welche hier nur in unendlich erweiterter Form auf das gesammte Dasein übertragen wird.[1]) So gewiß nun Intellekt und Organisation, Subject und Object, Denken und Sein immer nur mit- und durcheinander existiren, so gewiß erweisen sich alle diese Gegensätze nur als fließende.[2]).

Gerade so verhält es sich mit dem Gegensatze von Vernunft und Natur. Beide Glieder stellen eine Vereinigung des Idealen und Realen dar, das erste mit dem Uebergewicht des Idealen, das zweite mit dem Uebergewicht des Realen. Die Natur hat ihr organisirendes Princip in der allgemeinen Vernunft, und die Vernunft bringt es nur in der Natur zur wirklichen Existenz. Kommt die Vernunft auch nur in der Menschennatur zum Bewußtsein, so beweist doch die Gestaltung und Bewegung der im Gegensatze zur Menschheit so genannten Natur, daß sie der Vernunft nicht bar ist. Und ist es auch das Charakteristische der menschlichen Gattung, daß

---

[1]) Dialektik S. 75 ff. 461. 495. 499 f. 509 f. Ethik (T.) S. 14, 46 ff.

[2]) Erinnert schon die Bezeichnung des höchsten Gegensatzes als desjenigen von Subject und Object lebhaft an Schelling, so zeigt sich in der Bestimmung desselben als eines fließenden, durch das Ueberwiegen je des einen oder anderen Gliedes bestimmten, eine vollständige Uebereinstimmung zwischen Schleiermacher und ihm, da auch Schelling bekanntlich den Geist als Einheit des Subjectiven und Objectiven mit vorwiegender Subjectivität und die Natur als die gleiche Einheit mit vorwiegender Objectivität bestimmt hat.

Digitized by Google

in ihr die Vernunft als zwecksetzendes einheitliches Lebensprincip auftritt, so realisirt sich doch dasselbe nur in der Mannichfaltigkeit ihrer materiellen Natur. Das gesammte Sein bildet also eine einzige Reihe, an deren Anfang das maximum des Realen mit dem minimum des Idealen, an deren Ende das maximum des Idealen mit dem minimum des Realen steht. Man kann alles Sein sowohl als Einheit wie als Vielheit, sowohl als Kraft wie als Erscheinung, sowohl als Ursache wie als Wirkung — sowohl als Geist wie als Natur ansehen. Diese doppelte Betrachtungsweise ist unvermeidlich; indessen so wenig das Sein nur Geist oder nur Natur ist, so wenig darf man es auch nur vom Standpunkte des Idealen oder nur von dem des Realen ansehen. Vielmehr so gewiß beides im Sein überall verbunden ist, so gewiß darf es im Denken nicht getrennt werden.[1])

In der Natur des Menschen sind die Bewußtseinsgesetze auf „dingliche Art", in seiner Vernunft auf „geistige Art". Schon vor aller sittlichen Thätigkeit findet sich organisirte Natur und symbolysirte Vernunft. Wir sahen das Bewußtsein selbst aus einer vor allem Bewußtsein liegenden „ursprünglichen" Vereinigung des Geistigen und Materiellen hervorgehen. Dieses „ursprüngliche Hineingebildetsein der Vernnnft in die Natur des Menschen" nennt Schleiermacher „ein höheres Hervorgebrachtwerden des Idealen durch das Reale". Demgemäß wird der sittliche Proceß als „umgekehrte Fortsetzung des physischen" bezeichnet. Wie sich diese Verbindung ursprünglich vollzogen habe, wie der Geist eigentlich in die Natur eingetreten sei, bleibt unerforschlich. Denn dieses „höchste Problem" meinen wohl auch die Reden nicht zu lösen, wenn sie mythologisiren: Theile des unendlichen Bewußtseins haben sich losgerissen und an bestimmte Momente in der Reihe organischer Evolutionen angeknüpft. Das Eindringen des Geistes in die Natur und die Aufnahme derderselben durch ihn und endlich die Art wie die beiden eins sind — das Alles bleibt stets dunkel und räthselhaft.[2])

---

[1]) Dial. S. 127 ff. 147 ff. 244 ff. 308. 510. 521.

[2]) Reden I. Ausg S. 266. Psychol. S. 253. Dial. S. 149. Eth. (T.) S. 38 ff. 56. 88 f. (S.) S. 85 ff. 129 f.

Digitized by Google

So wenig wir im Stande waren die Einheit des Ich in der Verschiedenheit seiner Funktionen und in der Doppelseitigkeit von Leib und Seele zu begreifen, so wenig können wir die Einheit der Welt in dem Gegensatze des Idealen und Realen und seinen mannigfachen Verbindungen begreifen. Aber so wie uns das unmittelbare Leben dieser Einheit versichert, so läßt auch die Anschauung des in Vernunft und Natur getheilten Weltlebens darüber keinen Zweifel bestehen, daß es in allen seinen Verhältnissen und Formen im Grunde nur eines ist.

Andererseits wird ebenso bestimmt hervorgehoben, daß der Gegensatz des Idealen und Realen ein realer ist. Ohne denselben gäbe es weder bestimmtes Denken noch bestimmtes Sein. Das gesammte Weltleben bewegt sich in seinen Angeln, und ohne dieses bald nach der einen bald nach der anderen Seite gravitirende Schweben in diesem Gegensatze gäbe es keine Bewegung und kein Leben in der Welt. Ja das Weltleben besteht in dem fortwährenden „Setzen und Aufheben dieses Gegensatzes". „Wer überhaupt die Anschauung des Lebens will, muß diese Duplicität wollen." Es ist die unzweideutige Meinung Schleiermachers, daß jedem Gliede des Gegensatzes in allen seinen Abwandelungen eine relative Selbständigkeit zukomme und daß das Ueberwiegen des einen oder anderen in der Weise eigene Daseinsformen begründe, daß man Arten und Stufen des Daseins realiter unterscheiden könne. Nicht nur jedem Einzelding in der Welt haftet der Gegensatz des Idealen und Realen irgendwie an, sie selbst mitsammt allem Daseienden gruppirt sich in großen Verhältnissen und Gebieten nach dem Ueberwiegen seines einen oder anderen Gliedes. Demgemäß erkennen wir der Natur eine relative Selbständigkeit gegenüber von der Menschheit zu und umgekehrt. Demgemäß unterscheiden wir im Natur- und Menschenleben je nach der Art und Weise, wie sich die beiden Weltelemente verbinden, Entwickelungsstufen, Arten, Verhaltungsweisen und Funktionen; Ideales und Reales haben in Form der Natur wie der Menschheit „ein eigenes Leben in sich". Den letzten Grund dieser Differenz haben wir bereits kennen gelernt: man kann die Einheit nicht aus der Mannichfaltigkeit, man kann die Mannichfaltigkeit nicht aus der Einheit ableiten. Es ist dieselbe Unmög-

Digitized by Google

lichkeit das Ideale aus dem Realen abzuleiten, wie die Vernunftthätigkeit aus dem physischen Organismus, und es ist dieselbe Unmöglichkeit das Reale aus dem Idealen abzuleiten, wie die Mannichfaltigkeit der sinnlichen Affektionen aus der Einheit des Bewußtseins. Das wirkliche in die Erscheinung tretende Leben besteht geradezu in diesem Gegensatze.[1])

Es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß wir in alledem nur die Uebertragung der Psychologie in die Kosmologie finden müssen. Ich wüßte in der That nicht, wodurch sich diese kosmologischen Bestimmungen von den psychologischen anders unterschieden als durch ihre verallgemeinerte Fassung. Das menschliche Bewußtsein enthält ursprünglich die Gesetze der Vereinigung von Vernunft und Natur überhaupt hatte die Psychologie behauptet; die Metaphysik führt diese Behauptung lediglich des Näheren aus.

In diesem höchsten Gegensatze des Idealen und Realen sollen nun alle untergeordneten Gegensätze gründen. Dieser Gedanke erfordert eine besondere Aufmerksamkeit. Die Vernunftthätigkeit, lehrt die Dialektik, gründet im Idealen, die organische im Realen. Das Bewußtsein selbst beruht auf der Gestaltung der Natur durch die Vernunft, oder wie es andernorts heißt, stammt aus der zur Vernunft angelegten Natur. Ueberhaupt gründen alle niederen Seinsformen in den höheren und verhalten sich zu diesen wie die Arten zur Gattung. In den höheren wird der „produktive Grund" oder die „Kraft" zu einer Mehrheit niederer Erscheinungen gesucht. Der Gegensatz des Höheren und Niederen bemißt sich aber lediglich nach dem Umfang oder der Quantität der verschiedenen Größen. Im Vergleich zur Gattung ist die Art und im Vergleich zu dieser das Exemplar das niedere Dasein, weil das kleinere, begrenztere. In diesem Sinne wird also gelehrt, daß jedes niedere Dasein in einem höheren gründe und daß jedes höhere Dasein der produktive Grund oder die Kraft für eine Mehrheit von niederem Dasein, in dem es erscheine, sei. So lange man zu einem „kleineren" Dasein noch

---

[1]) Psychol. S. 12. 32 f. Dial. S. 76 f. 149. — Die Determination ist ihm nicht wie dem Spinoza bloße Negation. Vgl. auch Reden 1. A. S. 64.

Digitized by Google

ein „größeres" finden kann, so lange sich den Gattungen die Arten, den Arten die Exemplare unterordnen, hat die Erwägung ihr Recht, daß man jedes Dasein sowohl als Erscheinung wie als Kraft, sowohl als Ursache wie als Wirkung ansehen kann. Auch Natur und Menschheit verhalten sich zur Gesammtheit des Daseins nur als Arten oder Erscheinungsformen, und finden in dem Sein schlechthin ihren productiven Grund oder ihre Ursache oder ihre Kraft. Denn in dem die Welt constituirenden Gegensatze des Idealen und Realen sind alle untergeordneten Gegensätze, also auch der oberste in die Erscheinung tretende von Natur und Menschheit, als in ihrem produktiven Grunde miteinbegriffen. Die Behauptung, „daß das Allgemeine das Besondere producire" wird nun freilich in dieser Vagheit stehen gelassen, über die man auch durch die Beobachtung nicht hinauskommt, daß Schleiermacher das „Begründen" im Sinne des „Umfassens des Niederen durch das Höhere" nimmt. Denn was ist damit im Grunde gesagt oder erklärt? Der Gedanke, daß der Mensch in der Menschheit und daß Menschheit und Natur in der Welt gründen, weil die Gattung „umfassender" ist wie das Exemplar, weil die Welt „größer" oder „allgemeiner" ist wie Menschheit und Natur hat in dieser Allgemeinheit ausgesprochen doch eigentlich nur phraseologischen, kaum pathologischen Werth.

Wir haben nun aber in der Welt nicht nur Arten und Gattungen, sondern auch Entwickelungsstufen und weiter bleibende und unüberschreitbare Existenzformen gefunden. Bilden sich also die Ersteren nach Maßgabe des Verhältnisses des Allgemeinen und Besonderen, so die Letzteren nach Maßgabe des Ueberwiegens je des einen oder anderen der das Weltleben constituirenden Faktoren. Dabei ist zu bemerken, daß das Ideale als Princip der Einheit und Thätigkeit sich ohne Weiteres dem Realen als das Höhere und Werthvollere überordnet. Demgemäß unterschied bereits die Psychologie die lebendigen Einheiten, in welchen das Ideale überwiegt, von den todten, in welchen es zwar auch als die gestaltende Kraft wirkt, jedoch nicht in dem Grade, daß sie selbst dadurch zur Mitwirkung qualificirt würden, wie es bei jenen vermöge der zum Bewußtsein gesteigerten Vernunft der Fall ist.

Digitized by Google

Demgemäß bezeichnet auch die Ethik den vernünftigen Menschen als den „Wendepunkt, von dem aus das Sein „unter der Form der Thätigkeit des Idealen auf das Reale“ angesehen werden müsse, weil er „die höchste Entwickelung des Geistigen im Dinglichen“ darstellt. Wir haben demnach zwei Hauptstufen im Weltleben zu unterscheiden: 1. das physische Sein, in dem zwar auch die Vernunft wirkt, jedoch nicht als Bewußtsein; 2. das sittliche Sein, in dem die Vernunft zum Bewußtsein kommt, wodurch es zum leitenden Gliede im Weltproceß sich erhebt.

Soweit könnte man Schleiermacher sehr wohl als anticipirten Vertreter der Entwickelungstheorie auffassen.[1]) Denn es ist kein „Sprung“, den er uns aus dem physischen in's ethische Sein zumuthet. Es ist lediglich der höhere Grad von Activität, den die in beiden dem Stoffe nach gleiche Vernunft (oder Einheit) im menschlichen Dasein entfaltet, durch den sich dieses von jenem abhebt. Es ist dieselbe Mischung des Einen und Mannichfaltigen, des Geistigen und Materiellen, welche das menschliche und das untermenschliche Dasein constituirt, und nur das im Bewußtsein hervortretende „Ueberwiegen“ des Geistigen, vermöge dessen wir uns als individuelle und persönliche Einheit denken um gemäß dieser das Weltleben zu ordnen und zu gestalten, weil wir eben in der persönlichen Einheit des Geistigen und Materiellen das Weltprincip gefunden haben, dieses „Ueberwiegen“ des Geistigen also ist es, was uns als das höhere Dasein der Natur, in der das Reale „überwiegt“, entrückt. Indessen wie weit auch der künstlerische Sinn Schleiermacher zum Nivelliren und Abrunden, zum architektonischen Systematisiren und harmonischen Gruppiren verleitet haben mag, die wissenschaftliche Besonnenheit hat es ihm doch überall verboten, das eine Glied des Weltgegensatzes auf das andere zurückzuführen. Das Geistige läßt sich nicht aus dem Physischen, freilich dieses auch nicht aus jenem ableiten; auf der Realität dieses Gegensatzes beruht das gesammte

[1]) Wie es David Strauß im alten und neuen Glauben wirklich thut, jedoch nur mit Rücksicht auf die Metaphysik Schleiermachers, die ja nach demselben Gelehrten im grellsten Gegensatze zu seiner sittlichen und insbesondere christlichen Lebensansicht stehen soll.

Digitized by Google

Weltleben, und wo man ihn verwischt oder verdunkelt, da hört auch sofort das wirkliche Denken auf. Wir werden freilich noch weiter zu fragen haben, ob Schleiermacher auch in seiner Gotteslehre diesem kritischen Kanon treu geblieben ist. Hier findet derselbe zunächst noch eine Bestätigung durch den Versuch das Bewußtsein sofern es auf der Persönlichkeit beruht, sofern es Selbstbewußtsein ist und und weiter das Individuelle überhaupt in der Gesammtheit des Daseins zu begreifen. Mit allem Früheren ist nämlich noch nicht klar geworden wie die Weltgegensätze in den einzelnen Individuen und Daseinsformen, wie in besonderen Lebenscentren, sich zusammenfassen, wie das allgemeine Dasein in unendlich viele besondere Daseinsformen sich zerlegt. Die Psychologie hatte das Ich als Einheit und als Bestreben seine verschiedenen Thätigkeiten zusammenzuhalten erklärt. Aber schon ehe das Ich zu sich selbst kam, war es eine besondere einzelne Verbindung von Organischem und Intellectuellem. Woher also diese „ursprüngliche" Theilung des Daseins in die unübersehbare Menge einzelner, besonderer oder allgemeiner, Existenzen? Schleiermacher hat das principium individuationis für das Mysterium par excellence erklärt, und seine Erläuterungen kommen an diesem Punkte über das Mystische in der That nicht hinaus. Man muß eben annehmen, daß das Einzelne ursprünglich begriffsmäßig verschieden ist, „weil die Einheit aus der das in Raum und Zeit gesetzte sich entwickelt, verschieden sei". „Der sittliche Mensch", lehren bereits die Monologen, „ist nur zu verstehen als ein Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll, worin die freie That die Elemente der menschlichen Natur zu einem eigenthümlichen Dasein innig verbunden hat, so daß jeder Mensch die Menschheit auf eine eigene Art, in einer eigenen Mischung der Elemente darstellt." Nämlich vor aller sittlichen Thätigkeit und vor allem Bewußtsein ist die eine Vernunft „als mit der Natur geeinigt" in

[1]) Menschheit und Natur gelten schon den Reden als Hauptindividualisationen des Universums, die wie alle Individualität, sofern sie das Unendliche zur Darstellung bringt, unvergänglich und ewig sind. Reden, 1. A. S. 53 ff.

Digitized by Google

viele „Vernunftpunkte“ bereits getheilt und wird dann in Jedem nach Maßgabe der „Mischung“ der Lebenselemente auch „eine andere“. Man muß also „eine Modifikabilität des Allgemeinen“ annehmen, die sich bei seinem Eingehen in das Besondere realisirt. Wie sich die Einzelheit, das Ich, die Persönlichkeit, der „Vernunftpunkt“ aus der „Theilbarkeit des Allgemeinen“ erklärt, so die Eigenthümlichkeit, Besonderheit, Individualität aus der „Mischung“ des Materiellen und Geistigen. Oder sie erklären sich auch nicht daraus. Denn es leuchtet ein, daß wir es bei diesen Definitionen nicht sowohl mit Erklärungen als vielmehr nur mit vagen und dazu durchweg physisch bestimmten Umschreibungen zu thun haben. Es ist aber bezeichnend, daß der gesammte sittliche Proceß aus dieser räthselhaften Modifikabilität des Allgemeinen abgeleitet wird.[1])

Mit dem Voranstehenden ist Schleiermachers Weltidee in ihren Grundzügen ausgeführt worden. Die Welt ist eben der Gegensatz des Idealen und Realen oder die Totalität aller Dinge, welche diesen Gegensatz irgendwie an sich tragen. Die Aufstellung dieses Gegensatzes ist nicht neu. Er bestimmt in irgend einer Auffassung jede Weltanschaunng. Hingegen fällt seine formalistische Behandlung durch Schleiermacher auf. In beiden Gliedern stellt derselbe eine Mischung oder Verbindung des Geistigen und Materiellen dar; seine Realität beruht also darauf, daß im Idealen das Geistige, im Realen das Materielle überwiegt. Dieses Uebertwiegen hat seinen Grund darin, daß sich der Geist im Contakte mit dem Materiellen als einheitsetzende Thätigkeit bestimmt oder auch durch eine nicht weiter erörterte Naturnothwendigkeit (man denke an die „todten Vernunftpunkte“!) dazu wird. Darauf beruht aber auch der ganze Vorsprung und alle Dignität, welche demselben vor der Materie eingeräumt wird. Denn der Geist als Substanz ist „Einheit“, als Thätigkeit „Einheitsetzen“; die Materie als Substanz „chaotische

---

[1]) Dial. S. 149. Ethik (T.) S. 56. (S.) S. 86 f. 93. 116 f. 135 ff. — Vgl. auch Reden, 1. A. S. 56. 92. 171. 267. Wird hier die Individualität als That des Universums bezeichnet, so in den Monologen als freie That des Geistes; vgl. S. 12. 25. 39 f. 103. Das erste ist die „religiöse“, das andere die „sittliche“ Betrachtungsweise der Welt.

Digitized by Google

Mannichfaltigkeit"; in die geistige Thätigkeit hereingezogen und durch sie bestimmt „geordnete, organisirte Vielheit". Ich glaube nun auch, daß sich Schleiermacher bei diesen Definitionen mehr durch Rücksichten der architektonischen Gruppirung, wie durch den Zweck realer Erkenntniß leiten ließ. Indessen bleiben diese Definitionen verhängnißvoll für das ganze System; der Geist erscheint in Folge davon immer nur als die an sich leere Form, welche mit der physischen Mannichfaltigkeit durch die Macht des Daseins erfüllt, diese durch die im Contakt mit ihr entzündete Thätigkeit ordnet und gestaltet und damit zugleich selbst geordnet und gestaltet wird.

Diesem Umstande, daß nämlich Geist und Stoff nur in- und durcheinander existiren, trägt also der Gegensatz des Idealen und Realen bereits Rechnung. Wie sich nun aber unter diesem Gegensatze die Arten, Stufen und Exemplare des Daseins gruppiren, ist schwer einzusehen. Denn die Kategorien „Mischung" und „Ueberwiegen" sind ebenso untauglich diesen Weltproceß einigermaßen zu verdeutlichen, wie die Kategorie des „Umfassens" des Niederen durch das Höhere zur Verdeutlichung der ursächlichen Verbindung der Dinge etwas beiträgt.[1])

Noch weniger läßt sich aus dem Gesetze des Ueberwiegens eine wirkliche fortschreitende Bewegung in der Welt ableiten, vielmehr scheint alles Dasein vermöge der naturnothwendigen Mischungsverhältnisse seiner verschiedenen constituirenden Faktoren dazu verurtheilt in dem Gegensatze zu „schweben", wobei es wieder nur auf ein naturnothwendiges Ereigniß hinausläuft, wenn bald das eine bald das andere Glied bald mehr, bald weniger, einer Wage vergleichbar, fällt oder steigt. Indessen wird man durch die Be-

---

[1]) Die charakteristische Tendenz der Philosophie Schleiermachers die Einheit des Daseins in dem Nachweis der Relativität aller Gegensätze zu bewähren, tritt in eigenthümlicher Weise auch darin hervor, daß beide Glieder jedes Gegensatzes auf jeder Seite desselben gesetzt werden. Das Ideale ist auch Reales und das Reale auch Ideales, das Denken auch Sein und umgekehrt; auf beiden Seiten findet sich die Mischung des Geistigen und Materiellen nur in verschiedenem Maße. Dial. S. 244 f. Ethik (T.) S. 12. Vgl. Weißenborn a. a. O. S. 79 f. und Schaller a. a. O. S. 169.

Digitized by Google

trachtung des sittlichen Processes über dieses Schweben hinausgeführt.

Denn der Weltproceß hat allerdings ein Ziel und wenn man so will einen Endzweck: es ist die Bewährung der Vernunft als des primären Princips in der Gestaltung und harmonischen Ordnung aller Dinge. Und zwar wird dieses Ziel von ihr durch den Menschen, in dem sie als bewußte Thätigkeit auftritt, erstrebt und bildet dessen sittliche Lebensaufgabe. Aber es ist gerade der Mensch, dem die leitende Rolle in dem Weltprocesse zugetheilt ist, der vergeblich in dem Obigem eine befriedigende Antwort auf die Frage suchen wird: welchen Werth und Sinn dieser universelle Proceß an sich und für ihn eigentlich habe? Die Antwort, daß die Herrschaft der Vernunft über die Natur durchgesetzt und somit die Einheit des Seins in der Vielheit seiner Formen dargestellt werden müsse, ist jedenfalls wieder zu vag und weitschichtig als daß sie irgend genügen könnte.

Diese Weltanschauung entwickelt sich also genetisch aus der Selbstanschauung, welch' letztere sich in ihr zugleich vervollständigt. Der Trennung von Intellekt und Organisation entspricht der kosmische Gegensatz des Idealen und Realen. Denn es war die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Gattungsbewußtsein, zum Natur- und Weltbewußtsein, welche uns überzeugte, daß die Elemente, welche unser Leben constituiren auch das der ganzen Welt constituiren. Und so wie wir uns als Bewußt-sein von dem bewußtlosen einzelnen Dingen trennen, so scheiden wir in der ganzen Welt zwischen Menschheit und Natur in dem Sinne, daß wir in der ersteren den eigentlichen Vernunftträger, in der letzteren das Object und den Schauplatz der einheitsetzenden Vernunftthätigkeit finden. Da es aber vor dem menschlichen Bewußtsein und außer ihm gestaltende Vernunft und gestaltete Natur gibt, wie wir denn selbst beides sind ehe es uns zum Bewußtsein kommt, so kann auch der Gegensatz des bewußten und unbewußten Seins nur als ein untergeordneter dem weltumfassenden und weltbildenden Gegensatze des Idealen und Realen gegenüber verstanden werden. So wie wir nun aber in unserem unmittelbaren Leben die Einheit von Intellekt und Organisation besitzen, so sind wir genöthigt auch den Weltgegensatz des Idealen und Realen in einer allgemeinen Einheit des Daseins verbunden oder

Digitized by Google

aufgehoben zu denken. Das führt uns auf die Gottesidee in ihrem Verhältnisse zur Weltidee.[1])

6. Gott und Welt in ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

Der beschriebene höchste Gegensatz des Idealen und Realen, der die Welt ist, wäre nämlich, wie Schleiermacher lehrt, nur ein „leeres Mysterium", wenn er nicht von dem „einen Sein" befaßt würde, welches ihn mit allen untergeordneten Gegensätzen „aus sich entwickelt". In der unendlichen Theilbarkeit von Zeit und Raum entfaltet sich alles empirische Sein, aber in der Einheit schlechthin, d. h. „in der Identität des ununterscheidbaren schlechthin absoluten Seins und Wissens" soll dasselbe wurzeln. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheinen Ideales und Reales oder Denken und Sein auch nur als „parallele modi" eines ihren Gegensatz in absoluter Lösung in sich tragenden, allem gegensätzlichen Dasein als „produktiver Grund" zu Grunde liegenden absolut einen Seins.[2])

Die höchste Einheit wird absolut genannt, weil jeder Gegensatz in ihr aufhört, weil sie eben ihrem Wesen nach nichts ist als Einheit. Aber, man übersehe es nicht, sie ist Einheit des Idealen und Realen, sie ist also, wenn ich so sagen darf, aus keinem andern Stoffe gemacht wie die Welt. Nur daß Ideales und Reales in der

---

[1]) Vgl. noch Dial. S. 147, 211—230. — Es kann nicht verkannt werden, daß die verschiedene Bezeichnung des Weltgegensatzes in dem System verwirrend gewirkt hat. Während nämlich die Kategorien des Idealen und Realen, des dinglichen u. geistigen, physischen u. ethischen Seins, der Vernunft und Natur den Gegensatz in dem Sinne als einen realen bezeichnen, daß er wirkliche Art- und Stufenunterschiede in der Welt bildet, nehmen die Bezeichnungen desselben als Denken und Sein oder als Subject und Object das wieder zurück und lassen denselben nur als doppeltes Verhalten desselben Seins erscheinen, ein Verhalten, das fortwährend wohl auch substanzielle Differenzen producirt, die man aber wieder als untergeordnete Funktionen des einen Seins verstehen kann.

[2]) Dial. S. 77 ff. 113 f, 150 ff. 162 ff. 462. 496 f. Ethik (T.) S. 91. 95.

Digitized by Google

Welt im Gegensatze, im Sein schlechthin als Einheit existiren. Der die Welt constituirende Gegensatz könnte ja gar nicht in dem absolut einen Sein begründet sein, wenn dieses nicht Einheit eben des Idealen und Realen wäre. Diese absolute Einheit des Idealen und Realen, oder dieses „Sein schlechthin“ wird im Gegensatze zur Welt Gott genannt. Da nun diese Einheit als solche nie erscheint, so kann sie auch nie an sich erkannt werden. Alle Gegensätze, also auch der von Subject und Object, auf dem das Denken beruht, hören ja in ihr auf. Wir können uns wohl das Einzelne, Viele, Gegensätzliche vorstellig machen, aber niemals das unterschiedslose Allgemeine, Eine. Die Gottesidee ist also ganz transcendental; sie bleibt immer „hinter dem Vorhang“, und wenn wir hier doch von ihr reden, so geschieht es darum, weil unsere Welterkenntniß ihren Abschluß nur in der Idee eines letzten einheitlichen Grundes aller Dinge findet, eine Idee, die wir freilich immer nur in den Wasserfarben der Abstraction malen können.

Das Streben nach einheitlicher Begründung der Weltgegensätze beherrscht nämlich das menschliche Denken derart, daß man es selbst in der Metaphysik des Daseins begreifen muß. Im direkten Widerspruche mit Kant unternimmt es daher Schleiermacher aus der Tendenz des Denkens auf Uebereinstimmung mit seinen Objecten auf eine zu Grunde liegende absolute Einheit von Denken und Sein zu schließen und diese Hypothese in dem Versuche die Relativität aller Gegensätze in der Welt nachzuweisen metaphysisch zu begründen. Und das wird ihm nicht schwer, wenn wir uns erinnern, daß er das Denken als Einheitsetzen erklärt und den Gegensatz des Geistigen und Physischen auf den von Einheit und Mannichfaltigkeit zurückgeführt hat. Demgemäß heißt es: die Einheit ist nur in der Mannichfaltigkeit, diese nur in jener; das Sein ist auch Denken, das Denken auch Sein; vor allem Bewußtsein sind beide unmittelbar eins, und auf der Höhe der Entwickelung des Denkens bewährt dieses mit der Tendenz auf Uebereinstimmung mit allem Sein, auch wo dieselbe sich nicht realisirt, doch die genuine Einheit, die ursprüngliche Identität der Denk- und Seinsformen. Ja, wenn man einen Beweis für das Dasein Gottes bei Schleiermacher suchen will, so kann man ihn nur in diesem der Tendenz des Denkens auf Einheit

Digitized by Google

mit dem Sein entnommenen Versuche finden, die Relativität aller Gegensätze und damit die absolute Einheit alles Daseienden darzustellen, ein Versuch, der die gesammte Wissenschaft Schleiermachers in signifikanter Weise beherrscht.

Die Betrachtung aller Dinge soll nämlich die Meinung bewähren, daß allem gegensätzlichen und getheilten Dasein ein einheitliches untheilbares Ursein als produktiver Grund zu Grunde liege. Die Differenz von Leib und Seele, von organischer und intellektueller Thätigkeit gründet in der Einheit unseres Lebens und ist in dieser unmittelbar eins. Alle individuellen Verschiedenheiten in der Menschheit gründen und finden ihre unmittelbare Einheit in der Gattung. Ebenso ordnen wir alle physische Lebensbewegung dem Begriffe Natur unter. Und nicht nur das. Sowie Leib und Seele eins sind in der Person des Menschen, so vollziehen wir die Einheit von Natur und Menschheit in der Gottesidee. In der Weltidee ist nämlich nur die Totalität alles gegensätzlichen Daseins zusammengefaßt, ohne daß in ihr zugleich die Einheit des Seins zum Ausdruck käme. Die Welt existirt für unser Denken nur in der Vielheit ihrer in die Erscheinung tretenden differenten Gestaltungen und Funktionen. Sowie nun alle diese kleineren oder größeren Lebenskreise dieselbe Beschaffenheit nur in verschiedener Mischung, dieselben Lebensfunktionen nur in verschiedenem Grade zeigen, welche ohne die besonderen und allgemeinen Vernunftcentren in tausend Atome zerstieben würden, so findet auch die Welt ihren absoluten Grund erst in einer unanschaubaren Einheit alles Seins, zu dem sich alle ihre differenten Daseinsformen und Lebensfunktionen, wieder nur als Funktionen und als Erscheinungen verhalten. Sowie das Ich nur in der Duplicität der intellektuellen und organischen Funktion, so erscheint die Einheit des Seins nur in der Duplicität des die Welt constituirenden Gegensatzes von Idealem und Realem. Und sowie organische und intellektuelle Funktion nur im individuellen Leben ihre punktuelle Einheit finden, so finden Ideales und Reales (oder die Welt) ihre unendliche Einheit nur in dem absoluten Sein (oder in Gott).

Schleiermacher lehnt es ausdrücklich ab, das eine Glied des kosmischen Gegensatzes auf das andere zurückzuführen. Ideales und Reales bleiben für unser Denken verschieden, aber als Sein sind

Digitized by Google

sie eins. Es ist eine Täuschung, wenn der Spiritualismus das Reale aus dem Idealen, oder wenn der Materialismus das Ideale aus dem Realen ableiten zu können meint. Beide Glieder des Weltgegensatzes sind gleich real, gleich werthvoll, constituiren eben in ihrer Differenz das Weltleben. Eine absolute Begründung für beide kann man also nur in dem allem getheilten Dasein unsichtbar zu Grunde liegenden einen Sein oder in Gott finden. Eben deshalb kann man Gott und Welt nicht identificiren und nicht auseinander halten; und doch meint Schleiermacher seien wir genöthigt sie getrennt zu denken, was er in der ausführlichen Erörterung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt nachweist.[1])

Beide Ideen, lehrt die Dialektik, drücken dasselbe Sein aus, aber in der Weltidee wird das Sein als Totalität, in der Gottesidee als Einheit aller Gegensätze gesetzt. Beide Ideen lassen sich also nicht identificiren: die Welt ist Einheit in der Vielheit, Gott ist Einheit mit Ausschluß der Vielheit, oder absolute Einheit. Die Weltidee verbürgt nämlich nur die Gemeinschaftlichkeit alles gegensätzlichen Lebens, so namentlich auch der Natur- und Sittenformen. In ihr lassen sich also auch nur die Vielheit und Gegensätzlichkeit sowie die Wechselbeziehungen alles einzelnen Daseins begründen; sie ist Princip des in Raum und Zeit sich entwickelnden getheilten Lebens. In ihr liegt aber noch gar keine Bürgschaft dafür, daß die zu gemeinsamem Leben verbundenen, sich bald anziehenden, bald abstoßenden Daseinsformen auch, so zu sagen, von Hause aus zusammengehören. Folglich ist die Gottesidee zur Begründung der Einheit alles Daseins ganz unentbehrlich.

Indessen, wie bemerkt, beide Ideen drücken dasselbe Sein aus, nur in der Verschiedenheit seines Daseins. Sie lassen sich also weder trennen noch einander entgegensetzen. Man kann die Welt nicht ohne Gott denken, aber auch Gott nicht ohne die Welt. Die Welt ohne Gott wäre das „Chaos“, Gott ohne die Welt ein inhaltsloses „Fantasma“. Die „Vielheit“ existirt eben nur in der „Einheit“ und diese nur in jener. Aber so gewiß die Welt in der Vielheit der Arten und Stufen des Daseins eine reale Existenz besitzt, kann

[1]) Dial. S. 161—171.

Digitized by Google

man sie nicht mit Gott identificiren. Und andererseits: so gewiß die Vielheit alles Daseins jedes inneren Zusammenhangs entbehren würde ohne eine zugrundeliegende Einheit, so gewiß kann man sie nicht ohne Gott denken. Aus demselben Grunde ist Gott zwar nicht als eins mit der Welt zu denken; aber, wie bemerkt, ohne die in Zeit und Raum erscheinende Vielheit wäre die „Einheit des Seins" nur ein — Fantasma. Demgemäß läßt sich weder eine absolute Identität noch ein absoluter Gegensatz zwischen beiden constatiren. Wir können sie nicht identificiren, „weil die Ausdrücke verschieden sind"; wir können sie nicht isoliren, „weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind". Also „sind wir nicht befugt ein anderes Verhältniß zwischen Gott und Welt zu setzen als das des Zusammenseins beider. Denn ebensowenig wie wir einen Gegensatz beider construiren können, können wir auch eine Identität beider construiren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verschieden sind, auf der andern Seite wir sie aber an sich nicht abgesondert von einander denken können. Wir schweben also zwischen dem einen und anderen und können auch mit Besonnenheit nichts anderes erwarten. Das Setzen einer Identität und eines Gegensatzes zwischen beiden ist auf gleiche Weise ein Hinausgehen aus dem realen Denken und ist doch nicht, wie alles wahrhaft Transcendentale sein muß, zugleich innere nothwendige That, folgt auch nicht aus der Art wie beide Ideen in uns transcendente Principien sind."[1])

Es fragt sich ob Schleiermacher unter den Kategorien Transcendenz und Immanenz noch eine weitere Auskunft über das Verhältniß von Gott und Welt zu geben hat.

Die Einheit des Seins oder Gott beansprucht das Merkmal der Transcendenz. Indessen ist damit keineswegs ein weiterer Schritt zur Trennung von Gott und Welt gethan. Denn auch die Welt ist transcendent, sofern wir die Totalität alles Daseins niemals haben und mit unserem Denken ihr jedenfalls nur in unendlicher Progression näher kommen. Nun ist Gott allerdings noch in einem anderen Sinne transcendent. Das schlechthin eine Sein, diese absolute Identität von Sein und Bewußtsein, ist nämlich für das Den-

[1]) Dial. S. 78. Anm. 158. 328 f. 432 ff. 521. 526.

Digitized by Google

ken überhaupt und schlechterdings unerreichbar. Immerhin wird die Transcendenz Gottes auch damit nur im Sinne der Unerkennbarkeit Gottes behauptet. Man kann die pure Einheit überhaupt nicht, oder man kann sie nur in der Vielheit denken. Eine reale Differenz ist damit nicht statuirt. Im Gegentheil scheinen die Sätze, daß wir von einem Sein Gottes außer der Welt nichts wissen und daß sich die Gotteserkenntniß in der Totalität der Welterkenntniß allein realisire, nothwendig in dem Schlußsatze auszulaufen, daß Gott überhaupt „außer" der Welt nicht existirt.[1])

Während also Schleiermacher die Transcendenz Gottes vorwiegend im Sinne seiner Unerkennbarkeit bestimmt, betont er um so nachdrücklicher die reale Immanenz Gottes in der Welt. In dieser Richtung verfährt er besonders in der religiösen Anthropologie. In jedem Bewußtsein ist nämlich sowohl die Beziehung auf die Einheit schlechthin gesetzt wie die auf die Vielheit schlechthin. Die erstere soll die „Qualität" oder das Transcendente, die zweite das „Mathematische oder Quantitative" im Menschen sein. Beides zusammen constituire sein eigentliches Wesen. Aber das Transcendente im Menschen bezeichnet zugleich die wirkliche Immanenz Gottes in ihm. Im Selbstbewußtsein ist Gott „mitgesetzt" und zwar „als Grund unserer Einheit im Uebergang vom Wissen zum Wollen und umgekehrt". Ebenso wird das Sein der Ideen und des Gewissens im Menschen, welche beide nur in verschiedener Richtung „die Identität der Denk- und Seinsformen" repräsentiren, „ein Sein Gottes" in ihm genannt. Sofern der Mensch Einheit des Idealen und Realen ist, eine Einheit die er freilich auch im unmittelbaren Bewußtsein, im Gefühl nie rein oder „ohne Vielheit" erlebt, ist er Gott oder ist Gott in ihm. Ebenso ist das Sein Gottes in allen Dingen gegeben, sofern in allen „vermöge des Seins und Zusammenseins die Totalität und deren transcendenter Grund gesetzt ist". Nach Art der Begründung unseres gegensätzlichen empirischen Lebens in seiner unanschaubaren transcendenten und doch als „Princip und produc-

---

[1]) Ethik (T.) S. 10 ff. — Vgl. meine Abh. über die philos. Gotteslehre Schleiermachers, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Bd. 57. S. 198 ff. Bd. 58. S. 1 ff.

Digitized by Google

tiver Grund" ihm immanenten Lebenseinheit haben wir uns die Begründung des gegensätzlichen Weltlebens in dem einheitlichen Gottesleben zu denken.[1]) In der „besonderen" oder „einzelnen" Einheit des Intellektuellen und Organischen, dem Ich, ist also immer zugleich die „allgemeine" Einheit des Idealen und Realen mitgesetzt und zwar als von jener nur dem Umfange nach verschieden. Demgemäß haben wir in der absoluten oder allgemeinen Einheit des Seins ebenso die Erweiterung der psychischen Lebenseinheit zu finden, wie in dem Gegensatze des Idealen und Realen die Erweiterung des psychischen von Intellekt und Organisation, und die Immanenz Gottes in der Welt ist nach Maßgabe der Immanenz der Einheit des Ich in der Getheiltheit seines empirischen Lebens zu denken. Gott ist nicht leere, sondern „volle Einheit" des Seins, und das Welträthsel bleibt nur dieses, wie diese volle Einheit die Gegensätze, in welchen das Dasein der Welt verläuft, aus sich entwickeln oder causiren könne.[2])

Diese Schlußfolge ist so zwingend und durchschlagend, daß sie nicht durch einzelne zuwiderlaufende Bemerkungen Schleiermachers durchkreuzt werden kann. Die psychologische Begründung des Gegensatzes von Intellekt und Organisation im Ich, die dialektische Untersuchung über den letzten Grund der Uebereinstimmung von Denken und Sein, die Frage der Ethik nach einer absoluten Garantie für die Zusammengehörigkeit der Natur- und Sittenformen mit ihrem gemeinsamen Resultat: dem absoluten Sein oder der Einheit des Seins, — das Alles bliebe rein unverständlich und sinnlos, wenn wir nicht überall dieselbe Differenz und dieselbe Einheit von Leib und Seele, von Ich und Nichtich, von Natur und Vernunft, von Denken und Sein, von Idealem und Realem, von Gott und Welt statuiren dürften. Dann ist aber auch nicht zu bestreiten, daß Schleiermacher den Ertrag seiner Metaphysik in dem dialektischen Satze ausgesprochen hat, daß „das Sein" ebenso auf ideale wie reale Weise gesetzt ist, daß Ideales und Reales nur „parellele modi des einen Seins" sind, welches den höchsten kosmischen Gegensatz genau so aus sich „ent-

[1]) Dial. S. 149 ff. 162 ff.

[2]) Dial. S. 155. — Vgl. auch Vorländer a. a. O. S. 112.

Digitized by Google

wickelt", wie wir es in parte pro toto an der Einheit des Ich in in der Getheiltheit seiner Funktionen beobachtet haben.[1]).

Es sind dieselben Motive, welche Schleiermacher zu dem Postulate Gottes führen wie Kant. Er sucht nach einer absoluten Garantie für die genuine Zusammengehörigkeit und Uebereinstimmung der intellektuellen und organischen, der ethischen und physischen Welt, weil ohne sie dem sittlichen Lebensprocesse und der wissenschaftlichen Arbeit, welche auf Darstellung der Vernunft in der Natur und adäquate Erkenntniß des Daseins tendiren, Zweck und Erfolg ihres Strebens unverbürgt blieben. Aber der Weg, welchen er zur Erreichung dieses Zieles einschlägt, ist soweit wie möglich von Kant und seinem auf der Voraussetzung einer realen Differenz zwischen Vernunftwille und Naturproceß basirenden Postulate eines persönlichen Gottes verschieden. Denn es ist die Einheit unseres persönlichen Lebens in der Getheiltheit seiner Funktionen, welche ihn ermuthigt dem Gegensatz von Vernunft und Natur eine gleiche Lebenseinheit zu Grunde zu legen, im Verhältniß zu welcher diese auch nur die Bedeutung von Funktionen, Erscheinungsformen, Lebensweisen beanspruchen sollen. So real wie unser empirisches Leben in dem Gegensatze von Leib und Seele, so real ist die Welt in dem Gegensatze von Idealem und Realen. Aber so untrennbar wie Leib und Seele von unserem Leben sind, so untrennbar ist die Welt von Gott. Deshalb kann man die beiden weder isoliren noch identificiren. Vielmehr muß ihr „Zusammensein" nach Maßgabe des Verhältnisses von empirischem und transcendentem Ich, von Kraft und Erscheinung, von Ursache und Wirkung, von Sein und Dasein oder von Sein und modus gedacht werden.[2])

---

[1]) Dial. S. 77 ff. — Vgl. die entsprechende psychologische Entwickelung S. 32 ff. oben. — Auch hier ist sich übrigens Schleiermacher in den Bezeichnungen nicht gleich geblieben. So wird Dial. § 187 Gott der Materie gegenübergestellt, während er sonst durchweg in der aus Materie und Geist construirten Welt sein Correlat findet.

[2]) Vgl. Weißenborn, a. a. O. I, 278 — 282. Schaller, a. a. O. S. 167 ff. Zeller, a. a. O. S. 761—766 u. d. Abh. in den Theol. Jahrb. 1842. S. 263 ff. Sigwart, a. a. O. S. 499. Lipsius, a. a. O. S. 139 ff. — Die Vertreter der Vermittlungstheo-

Digitized by Google

Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß sich Schleiermacher gerade in dem metaphysischen Ertrage seiner Weltanschauung sowohl mit Spinoza wie mit Schelling, von denen er sich übrigens durch die starke Betonung der Individualität unterscheidet, nahe berührt. Indessen wird mit nicht geringerem Rechte eine Differenz zwischen ihm und diesen Denkern hervorgehoben, an der die Glaubenslehre weitergebaut hat. Bei Schelling und Spinoza fällt nämlich das Absolute in der Art mit den Gegensätzen der Welt zusammen, daß die Realität der letzteren in Frage gestellt wird. Schleiermacher behauptet wenigstens die Verschiedenheit der indifferenten von der differenten Einheit, und auch die Lehre von der Immanenz Gottes in der Welt läßt eine quantitative Verschiedenheit der einzelnen von der allgemeinen, der getheilten von der absoluten Einheit offen. Allein gerade in dieser, übrigens zur Sache wenig entscheidenden Distinction haben die philosophischen Beurtheiler Schleiermachers ausnahmelos eine Inconsequenz gefunden. Wird nämlich Gott als Einheit alles Seins definirt, so bleibt kein Raum für eine reale Differenz zwischen ihm und der Welt. Soll andererseits die Welt wirklich von Gott verschieden sein, so kann man ihn nicht als Einheit von allem Sein auffassen. Ebenso steht es mit dem Gedanken der Begründung der Welt in Gott. Soll die höchste Einheit die Weltgegensätze begründen, so muß sie selbst irgendwie zur Differenziirung disponirt sein; wird aber die höchste Einheit als absolute Indifferenz gedacht, so läßt sich nicht einsehen, wie sich die gegensätzliche Welt aus ihr entwickeln soll. Daher das „beziehungslose“ und doch bezügliche „Schweben“ zwischen den coordinirten Ideen von Gott und Welt.[1])

Es kommt mir nun zwar nicht darauf an hier noch den Nachweis zu führen, daß diese Welt- und Gottesanschauung in allen

---

logie suchen sich allein noch dieser Consequenz zu entziehen; mit welchem Rechte, das werden wir bei der Darstellung der theologischen Gotteslehre Schleiermachers prüfen. Vgl. indessen auch Schmidt, Spinoza u. Schleiermacher, Berlin 1868, S. 133 ff.

[1]) Vgl, bes. Dial. S. 328 ff. 433 ff. 526 ff. — Vgl. auch Reden, 1. A. S. 6. 64. 86. 172. Ethik (T.) S. 91 f. 95 ff. Ferner Dilthey a. a. O. S. 324.

Digitized by Google

ihren Zügen den Charakter des Pantheismus an sich trägt. Indessen soll auch nicht geleugnet werden, daß Schleiermacher den kritischen Standpunkt, den er in dem Grundsatz: man kann Gott und Welt nicht getrennt denken, eingenommen, überschritten und mit der Behauptung, daß die Gottesidee isolirt zum leeren Fantasma werde, der Unabhängigkeit Gottes das Urtheil gesprochen hat. Inwiefern dadurch das religiöse Interesse geschädigt wird, ist hier nicht zu erörtern. Aber auch das wissenschaftliche Interesse fordert jedenfalls ein solches Maß von Unabhängigkeit für Gott, daß die Begründung der Welt in ihm nicht zu einer bloßen Phrase oder zu einer physischen Emanation, mit der die Superiorität des Sittlichen preisgegeben und die „Individuation" jedenfalls nicht erklärt würde, herabgesetzt werde.

Vom Standpunkte der Wissenschaft muß also Schleiermachers Weltansicht der doppelte Vorwurf gemacht werden, daß sie eben so untauglich zur Lösung des Welträthsels, wie falsch in ihrer Methode ist. Oder wer wird in den Kategorien Einheit und Mannichfaltigkeit, die in ihren verschiedenen Verbindungen die Arten und Stufen des Weltprocesses repräsentiren, und welche, wie nachgewiesen, das letzte Wort Schleiermachers zur Sache sind, im Ernste einen erheblichen Beitrag zur Aufklärung über die Gebiete des sittlichen und physischen Lebens in ihrer Einheit und Verschiedenheit finden? Die Methode der Theilung des Daseins nach dem Maßstabe des quantitativen Ueberwiegens seiner dem Stoffe nach identischen Glieder ist aber vielmehr geeignet alle Differenzen in der Art und Entwickelung des Lebens zu verwischen, wie sie zu erklären. Wäre bei Schleiermacher das architektonisch-systematische Interesse, getragen von einer ästhetischen Empfindung für die unendliche Harmonie des Daseins, nicht stärker gewesen, wie seine Richtung auf reale Erkenntniß, so würde es sich schwer erklären lassen, wie ein so scharfsinniger und geistvoller Kopf das Facit seiner Weltansicht in dem Satze ziehen konnte: Alles ist, folglich ist das Sein die Einheit und der Grund von Allem! Daraus daß Alles ist folgt aber noch lange nicht, daß Alles dasselbe ist oder gar daß das von allem Daseienden abstrahirte Prädicat sein „der productive Grund" desselben ist. Mit welchem Rechte man ihm eine Bestim-

Digitized by Google

mung der Gottesidee „im Sinne des Geistigen" zutrauen darf, kann man nun daran ermessen, daß die Gottesidee überhaupt nur durch Preisgabe und Aufhebung aller Differenzen im Sein, so namentlich der Differenz des Ethischen und Physischen gewonnen wird. Wie sich damit die Anerkennung der Dignität der sittlichen Vernunft, die doch auch in Gott begründet sein muß, wenn er die ganze Welt begründen soll, verträgt, diese Frage werden wir bei Besprechung der Ethik Schleiermachers zu beantworten suchen.

Digitized by Google

Zweite Abtheilung:

Die Ausführung der philosophischen Grundanschauung in der dialektischen Erkenntnißlehre, der philosophischen Ethik und Religionslehre.

Cap. III.

Die dialektische Erkenntnißlehre.

7. Ausgangspunkte und Tendenz der Dialektik.

Schleiermachers Dialektik, welche für unsere Aufgabe vorzugsweise in Betracht kommt, gehört unstreitig zu den interessantesten, aber auch am schwersten verständlichen Theilen seiner wissenschaftlichen Hinterlassenschaft. Sie nimmt in dem System eine ähnliche Stelle ein wie die Kritik der reinen Vernunft in dem Kantischen. Es ist mir wahrscheinlich, daß sie nach diesem Muster gearbeitet wurde. Die Dialektik copirt nämlich einfach die Resultate der Erkenntnißlehre Kants und entnimmt offenbar dem bekannten Dualismus zwischen Ding an sich und Denken, welchen Kant grundsätzlich nicht überschritten hat, der aber dem monistischen Zuge Schleiermachers ganz zuwider sein mußte, die Motive zu dem charakteristischen Versuche die absolute Identität von Denken und Sein nachzuweisen, welcher den principiellen Theil der Dialektik von der ersten bis zur letzten Zeile beherrscht. Deshalb ist sie denn auch Logik und Metaphysik zugleich. Ohne Berücksichtigung „der innersten Gründe alles Wissens" getraut sich nämlich Schleiermacher nicht die Regeln des Denkens aufzustellen. Das Denken, reflectirt er über Kant hinaus-

Digitized by Google

gehend, will Wissen werden, indem es sich in völlige Uebereinstimmung mit dem Sein setzt. Gibt es keine Garantie für die genuine Uebereinstimmung unserer Denkformen mit den Formen des Seins, so ist die Wissenschaft überhaupt eine Illusion. Für sie ist also gerade das eine Existenzfrage, was Kants Kritik als ein unlösbares Problem umgangen hatte. Wir wollen die Wirklichkeit oder das Sein erkennen; wir müssen uns also auch über die Erreichbarkeit dieses Zieles vergewissern. In dieser Richtung bemerkt bereits die Psychologie, daß ein Begriff immer nur in dem befruchtenden Contakte des inneren Denkprincips mit den äußeren Objecten sich erzeuge, ohne diesem beachtenswerthen Gedanken eingehendere Würdigung zu Theil werden zu lassen. Aber auch die dialektische Erkenntnißtheorie hat für die psychologische Seite des Problems wenig übrig. Die mangelhafte Induktion wird gerade an diesem Punkte durch die constructive Speculation ersetzt, und „die absolute Begründung der Wissensidee" absorbirt dermaßen das Interesse Schleiermachers, daß er für die empirische Seite des Problems so gut wie nichts leistet. Denn die Aufgabe der Kantischen Lehre von der Idealität von Zeit und Raum vollzieht er, ohne sie irgendwie zu rechtfertigen.

Es ist nun zwar ein Verdienst Schleiermachers in der Trennung der realen und metaphysischen Wissenschaften die Sünde erkannt zu haben, welche fortzeugend immer einerseits den abstracten Scholasticismus, andererseits den sinnlichen Empirismus gebären muß. Aber das Resultat seines theilweise originellen, vielfach gewaltsamen Versuchs diesen alten Conflikt zu lösen, ist am Ende doch nur „die Ueberzeugung" daß Denken und Sein im Grunde identisch und also auch in ihrer differenten Erscheinungsformen nur relativ entgegengesetzt sind. In diesem Sinne wird „das einwohnende Sein Gottes als Princip alles Wissens" aufgestellt. In diesem Sinn wird die religiöse Ueberzeugung von „der absoluten Identität des Idealen und Realen" als das eigentliche Motiv der wissenschaftlichen Erkenntniß und diese selbst als der letzte Grund der postulirten Uebereinstimmung der Denk- und Seinsformen nachgewiesen. Was dem objektiven Bewußtsein immer fehlt, die Ueberzeugung von der genuinen Uebereinstimmung der Denk- und Seinsformen, wird dem subjectiven Bewußtsein zur unmittelbaren Gewißheit. Wir können diese Ueber-

Digitized by Google

einstimmung wissenschaftlich nicht nachweisen, aber im Verlaufe des wissenschaftlichen Processes wird sie uns mit innerer Nothwendigkeit gewiß, und diese „religiöse Gewißheit" ist uns zugleich Garantie für die Wahrheit der Wissenschaft.

Wie Ernst es übrigens Schleiermacher mit dieser Begründung der Wissenschaft durch die Religion ist, geht deutlich genug aus der beachtenswerthen Notiz über den wissenschaftlichen Skepticismus, welche die Beilage C, IX bringt, hervor. Die mit der Uebereinstimmuug der Denk- und Seinsformen, des Intellektes und der Natur stehende und fallende „Wahrheit der Wissenschaft" läßt sich auf wissenschaftlichem Wege überhaupt nicht evident machen. Keine Wissenschaftslehre vermag das Vorurtheil zu widerlegen, daß alles Wissen lediglich illusorisch ist, daß wir mit allen unseren Begriffen und Urtheilen keinen adäquaten Ausdruck für das Sein gewinnen, daß die Kluft zwischen unserem Intellekte und dem äußern Dasein unausfüllbar ist. Was also soll den kritischen Skepticismus überwinden? Schleiermacher antwortet: die im Verlaufe des Denkprocesses sich herausstellende subjective Ueberzeugung von der transcendenten Einheit von Vernunft und Natur oder das religiöse Bewußtsein von der Einheit der intellektuellen und physischen Welt in Gott. Wir werden diesem höchst bedeutsamen Gedanken noch weiter begegnen. Vorerst können wir unter Beachtung desselben die historische Stellung der Dialektik dahin bestimmen: 1. sie acceptirt den Grundsatz Kants, daß es nur ein Wissen um das Wirkliche, sofern es zu unserer Erfahrung kommt, geben kann, 2. sie sucht die Kantische Skepsis bezüglich einer absolut adäquaten Erkenntniß in Anerkennung der Mangelhaftigkeit der herrschenden Metaphysik zu überwinden — durch die Religion, aber freilich, wie wir sehen werden, durchaus metaphysisch bestimmte Religion.[1])

[1]) Dial. S. 316 ff. 370 ff. 9 ff. 16 ff. 21. Anm. — Das Genauere hierzu vgl. in meiner Göttinger Doktordissertation von 1868, S. 6—12.

Digitized by Google

8. Allgemeine Charakteristik des Erkennens.

Zur allgemeinen Charakteristik des Wissens ist hervorzuheben, daß wir es hier nur mit dem activen Denken zu thun haben, welches auf die Erkenntniß der Dinge an sich losgeht. Auch muß das wissenschaftliche Denken von dem ästhetisch-religiösen unterschieden werden. Manifestirt sich in dem letzteren immer das Individuum als solches oder eine individuell bestimmte Gemeinschaft, so kommt bei dem ersteren der Einzelne nur als Träger der in Allen identischen Vernunft in Betracht. Demgemäß wird als Subject des wissenschaftlichen Processes die allgemeine eine Vernunft, als Object desselben die Totalität alles Daseins genannt. Das Wissen muß also immer als dasjenige Denken vorgestellt werden, welches 1. von allen Denkenden auf dieselbe Weise producirt, 2. auf die Totalität des Seins bezogen wird. In der Identität mit dem Sein heißt das Denken allein Wissen und unterscheidet sich eben dadurch sehr bestimmt vom Meinen und Glauben.[1])

Wie alles Denken vollzieht sich indessen auch das wissenschaftliche durch die organische und intellektuelle Funktion. Mit der ersteren ergreifen wir das mannichfaltige äußere Dasein, mit der anderen setzen wir, den „ursprünglichen Act des Bewußtseins" wiederholend, bestimmte Einheit und Vielheit in demselben. Wie uns schon die Psychologie belehrte, ist die Vernunftthätigkeit Quelle der Einheit, die organische Quelle der Vielheit des Wissens. Die erstere repräsentirt das Ich die zweite das Nichtich, und nur im Contakte von Außen- und Innenwelt entsteht Wissen. Ohne Denkthätigkeit im Menschen gäbe es kein Wissen und ohne „Objekte" für diese Denkthätigkeit ebensowenig. Beide bedingen sich also, denn es wäre „ohne Einheit die Mannichfaltigkeit unbestimmt und ohne Mannichfaltigkeit die Einheit leer." Das reale Wissen ist „dasjenige Denken, welches nicht mit der Differenz, sondern in und mit der Identität beider Funktionen gesetzt und von beiden gleich ursprünglich auf das außer ihm als Sein gesetzte bezogen wird". Wo die eine

---

[1]) Dial. S. 43—51. Ethik (T.) S. 8 f. Psychol. S. 12.

Digitized by Google

oder andere Funktion außer Wirksamkeit tritt, hört auch das wirkliche Denken auf. So ist z. B. der Gedanke des Chaos = ungeordnete Mannichfaltigkeit ebenso blind, wie der Gedanke Gottes = pure Einheit leer ist. Ohne organische Funktion kein wirkliches, ohne intellektuelle kein verständliches Denken. Die Organisation gibt den Stoff, der Intellekt die Form, oder wie die Ethik lehrt, die Vernunft gibt die Bestimmung, die Organisation die Belebung. Resultat: so wenig es ein Denken gibt, das nicht zugleich Wahrnehmung und Begriff wäre, so wenig gibt es ein über die äußere oder innere Wirklichkeit hinausgehendes Wissen. In die Sprache Kants zurückübersetzt heißt das: Begriffe ohne Anschauung sind blind, Anschauungen ohne Begriffe leer. Wir werden uns später noch vollständiger überzeugen können, daß Schleiermacher den Grundsatz Kants, demzufolge es kein über die Erfahrung hinausgehendes Wissen gibt und geben kann, ganz und gar gebilligt hat und demselben in seinem eigenen System überall treu geblieben ist. Dagegen hat er allerdings der von Kant vernachlässigten „inneren Realität" dadurch zu ihrem Rechte verholfen, daß er in dem subjektiven oder unmittelbaren Wissen eine relativ selbständige Form der Erkenntniß nachwies, mit welcher wir nicht nur der „inneren" Erfahrung habhaft werden, sondern auch die Mängel des sinnlich-objektiven Erkennens ergänzen und ausgleichen. Und darin liegt das eigentlich originale Verdienst Schleiermachers auf dem erkenntnißtheoretischen Gebiete.[1])

9. Die correspondirenden Formen des Denkens und Seins und die Grenzen aller Erkenntniß.

Da wir also das Wissen nur in der Identität mit dem Sein haben, so können wir uns die Formen des Erkennens auch nur zugleich mit den correspondirenden Formen des Seins deutlich machen.

„Das Wissen als Denken ist unter keiner anderen Form als der des Begriffs und des Urtheils." Im Begriff, der eigentlich spe-

[1]) Dial. S. 39. f. 55 ff. 86 ff. 150 ff. Ethik (T.) S. 88 ff.

Digitized by Google

culativen Denkform, setzen wir die Mannichfaltigkeit des Seins als bestimmte Einheit und Vielheit. Jede Einheit ist die Summe bestimmter Vielheit und jede Vielheit die Entwickelung bestimmter Einheit. Das Gebiet des Begriffs ist daher von dem Gegensatze des Allgemeinen und Besonderen, mit welchem derjenige des Höheren und Niederen zusammenfällt, beherrscht. Je mehr Gegensätze ein Begriff unter sich befaßt desto allgemeiner und höher ist er (Volk, Menschheit, Sein); je weniger desto individueller und niederer ist er (Stamm, Familie, Person), oder die Einheit, die er im Sein setzt. Der Begriff realisirt sich aber erst im Urtheil. Denn das Urtheil ist eben die Beziehung des im Begriff Gesetzten auf die realen Objecte, auf das wirkliche Dasein: weshalb sich denn auch diese Denkform vorwiegend durch die organische, unsere Verbindung mit der Außenwelt repräsentirende Funktion vollzieht. Das im Begriff ideell Gesetzte wird im Urtheil reell gesetzt oder als wirklich behauptet. Das Urtheil ist aber entweder eigentliches oder synthetisches, sofern im Prädicat als wirklich gesetzt wird, was das Subject als möglich aussagt, oder uneigentliches, analytisches, sofern das Prädicat nur erläutert, was in dem Subjectsbegriffe bereits bestimmt gesetzt ist. Deshalb will denn auch Schleiermacher das analytische Urtheil als eine Form realer Erkenntniß gar nicht gelten lassen. Sowie nun die Einerleiheit der Urtheilsproduction in der Gleichheit unserer Beziehungen zur Außenwelt begründet ist, so läßt die Gleichheit der Begriffsproduction auf die Gleichheit des Selbstbewußtseins in Allen schließen.[1])

Den Denkformen entsprechen die Formen des Seins. „Soll es ein Wissen unter der Form des Begriffs geben, daß also dem im Begriff gedachten ein Sein entspricht: so muß im Sein auch wie im Begriff ein Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen stattfinden“. Das ist nun in der That der Fall. „Wie der niedere Begriff im höheren seiner Möglichkeit nach gründet, der höhere aber ein productives Zusammenfassen einer Mehrheit von niederen ist: so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung brin-

[1]) Dial. S. 88 f. 102—146.

Digitized by Google

gendes oder dessen Erscheinung und seiner Möglichkeit nach in dem höheren begründet; und das Höhere ist der productive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit der Erscheinungen." Dem Begriffs-system soll somit im Sein das System der substantiellen Formen entsprechen, dem Urtheilssystem das von Ursache und Wirkung. Denn der Begriff stellt das Sein als solches, das Urtheil stellt es in der Bewegung dar. Alles Sein bewegt, realisirt sich oder erscheint nur in der Weise, daß es Ursache einer Wirkung oder Wirkung einer Ursache, daß es Kraft einer Erscheinung, oder Erscheinung einer Kraft ist.

Sowie man jeden allgemeinen Begriff wieder als besonderen und jeden besonderen auch als allgemeinen ansehen kann, so läßt sich auch jede Kraft wieder als Erscheinung und jede Erscheinung als Kraft ansehen. So ist die Menschheit der allgemeine Begriff und die Kraft im Vergleich mit den einzelnen Menschen, die sich ihr subsummiren und in welchen sie ihre Erscheinung hat. Andererseits ist die Menschheit der niedere Begriff und eine bloße „Daseinsweise" im Vergleiche mit dem allgemeinen Sein oder der Welt, zu welcher sie sich immer nur als Theil und Erscheinungsform verhält. In diesem Rahmen sind aber alle Denk- und Seinsformen eingeschlossen. Wo diese Betrachtungsweise aufhört, da hört auch das wirkliche Sein und Denken auf. Sie bezeichnet die unumgängliche Begrenzung des wirklichen Denkens und Seins. Wir werden darauf bei der Betrachtung der Grenzen des Wissens zurückkommen.

Die Einheit von Denken und Sein, welche das Wissen erstrebt, erprobt sich nun hauptsächlich in dem Nachweis der Relativität dieser Gegensätze. Zunächst gibt es keinen Begriff ohne Urtheil und kein Urtheil ohne Begriff. Wie bemerkt ist das auf der organischen Funktion beruhende Urtheil Ausdruck des Thatsächlichen, der Realität des Seins, der auf der intellektuellen Funktion beruhende Begriff dagegen Ausdruck des Substantiellen oder der Einheit des Seins. Demzufolge unterscheidet Schleiermacher das sog. speculative Wissen mit vorherrschender Begriffsform von dem sog. empirischen Wissen mit vorherrschender Urtheilsform. Da indessen das Urtheil lediglich die Existenz des im Begriff gesetzten

Digitized by Google

aussagt, der Begriff aber die Einheit des im Urtheil gesetzten realen Seins, so erhellt, daß keines ohne das andere denkbar ist. Der Gegensatz des Speculativen und Empirischen bezeichnet also im Grunde nur die Verschiedenheit des Ausgangspunktes des Wissens und deckt sich mit dem des spontanen und receptiven Denkens. Die Speculation, so müssen wir hier in allgemeiner Fassung wiederholen, ist ohne Empirin ebenso leer, wie diese ohne jene blind. Denn wir wollen immer, also auch bei dem spekulativen Verfahren wirkliche Erkenntniß, d. h. Erkenntniß des Seins, und wir gewinnen eine eigentliche, also auch empirische Erkenntniß nur nach Maßgabe der Beschaffenheit unseres Denkvermögens d. h. durch Bezeichnung, Ordnung und Gruppirung der sinnlichen Mannichfaltigkeit.

Ebenso können wir im Sein keine Ursache ohne Wirkung und keine Wirkung ohne Ursache, keine Kraft außer ihrer Erscheinung, keine Substanz ohne Accidenz und umgekehrt denken. Vielmehr müssen wir jedes Sein betrachten sowohl als Einheit wie als Vielheit, sowohl als Kraft wie als Erscheinung, sowohl als Ursache wie als Wirkung, sowohl in der Ruhe wie in der Bewegung, sowohl als frei, d. h. als für sich seiende Einheit von Kraft und Erscheinung wie als nothwendig, d. h. als bedingt durch die Gesammtheit des Daseins. Demgemäß erweist sich die Differenz der verschiedenen Denk- und Seinsformen auf allen Punkten als eine relative, auf eine verschiedene Betrachtungsweise hinauslaufende, und als einziger anscheinend unauflöslicher Gegensatz bleibt der von „Denken und Sein."

Bevor wir diesen letzten Gegensatz auf seine Bedeutung für die menschliche Erkenntniß näher ansehen, versuchen wir noch genauer dem Wissen seine Grenzen abzustecken. Wir haben uns bis dahin überzeugen können: es gibt kein Wissen 1. außer in der Richtung auf einen Gegenstand, 2. das nicht in gleicher Weise auf der Action der organischen und intellektuellen Funktion beruhte, 3. das außerhalb des Gebiets der ausgeführten Gegensätze und Formen läge. Demgemäß werden der Erkenntniß nach oben und nach unten ihre Grenzen gezogen.

[1]) Dial. S. 127 ff. 134 ff.

Digitized by Google

Je mehr „Sein" in einem Begriffe gesetzt ist, desto weniger ist von ihm prädicabel, lehrt Schleiermacher. Demnach wäre von Gott, als der absoluten Einheit alles Seins, überhaupt nichts zu prädiciren, da ja im „Sein" alles Sein einbegriffen ist. Sowenig wie die absolute Einheit des Seins ein Wissen ist, so wenig ist es aber auch nach unten die absolute Mannigfaltigkeit des Erscheinens. Die Grenze des Begriffs ist also einerseits die unerschöpfliche chaotische Mannichfaltigkeit des Wahrnehmbaren, andererseits die Mehrheit möglicher Urtheile. Wo sich das Bewußtsein in der Unendlichkeit der sinnlichen Erscheinungen verliert, hört das Begreifen ebenso gut auf wie da, wo man von einem Subjecte Alles prädiciren kann. Ebenso hat die Urtheilsform ihre Grenzen nach oben in dem Gedanken eines absoluten Subjects, von dem man Alles aber nichts Bestimmtes aussagen kann, nach unten in dem Gedanken der absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins, in der wieder alle „Bestimmung" verloren geht.

Sowohl die Idee des absoluten Seins, wie die Idee der absoluten Mannichfaltigkeit des Erscheinens sind keine wirklichen Gedanken, sondern lediglich Phantasiebilder, welche wir uns zur Bezeichnung der Grenzen aller menschlichen Erkenntniß machen; wie denn auch die Dialektik selbst, sofern sie die letzten Principien des Wissens formulirt, keine reale Wissenschaft ist, sondern nur die gehaltlose „Idee des Wissens unter der isolirten Form des Allgemeinen" producirt.[1])

Auf Seiten des Seins kommen wir auch nicht weiter. Der Begriffsgrenze entspricht nämlich die Vorstellung einer höchsten Kraft, der Urtheilsgrenze der Gedanke der chaotischen Materie. Indessen sollen diese Ideen nicht „wahrhaft transcendent" sein. Denn die höchste Kraft gehe doch immer in der Totalität aller untergeordneten auf, und die chaotische Materie falle zusammen mit der Totalität von Kraft und Erscheinung in der Welt. Die organische Funktion bleibt also hier hinter der intellektuellen zurück, was sich übrigens dadurch wieder ausgleicht, daß den von dem isolirten Intellekte

[1]) Dial. S. 91 f. 134 ff. Ethik (T.) S. 18, 61 Anm.

Digitized by Google

producirten Ideen alle Realität abgeht, daß dieselben immer nur „indirecter Schematismus" bleiben.

Begriff und Urtheil sind also lediglich Ausdruck für das wirkliche wahrnehmbare Dasein. Sie reichen so weit wie dieses. Sobald sie die Richtnng auf das wirkliche Dasein, welches zu unserer Wahrnehmung kommt, verlieren, werden sie zu gehalt- und sinnlosen Formeln, denen im besten Falle der kritische Werth von Grenzbezeichnungen zugemessen werden kann. Der Gedanke der absoluten Identität von Denken und Sein bürgt dafür, daß wir Alles wissen können was ist, und daß nichts existiren kann was wir nicht wissen könnten. Solange wir aber noch nicht zur Erkenntniß der Totalität des Seins gelangt sind, können wir von der „Idee des Wissens" immer nur kritischen Gebrauch machen.[1])

10. Die letzten Gründe der Wissenschaft.

Indessen scheint der Nachweis der durchgängigen Correspondenz zwischen den Formen des Denkens und Seins und der Gleichheit beider Gebiete dem Umfange nach für die Wahrheit des Wissens noch keine genügende Bürgschaft zu bieten. Weil es sowohl im Sein wie im Denken „einen Gegensatz des Allgemeinen und Besonsonderen" gibt, sind beide doch nicht dasselbe. Dafür spricht auch noch nicht der Nachweis, daß sowohl im Denken wie im Sein „das Allgemeine das Besondere producirt", und daß die Formen und Grenzen des Erkennens und des Daseins genau zusammenfallen. Der Gegensatz von Sein und Bewußtsein bleibt stehen, ja wir können uns ein reales Denken ohne ihn gar nicht denken. Das Denken liefe auf eine bloße Täuschung hinaus, wenn es im Wissen statt des gesuchten Gegenstandes nur sich selber wiederfände. Das Erkennen ist objectives Denken, und der Satz, daß es „als Operation und Object nur dasselbe sei", bedarf jedenfalls der Einschränkung durch die Beobachtung, daß auch das wissenschaftliche Denken durch die nicht in uns entspringenden Affektionen der Außenwelt bedingt ist. Auch soll „die Mehrheit denkender Subjecte" für die

---

[1]) Dial. S. 84 ff. 102—146. 160 f. — Zur Erörterung der Grenzen des Wissens vgl. meine Dissertation S. 28. Anm.

Digitized by Google

Realität des Gegensatzes sprechen. Wir finden außer uns nicht nur „Sein“, sondern auch denkende Subjecte, mit denen wir uns im Denkprocesse in Uebereinstimmung und im Widerspruche bewegen können. Ausdruck der Realität dieses Gegensatzes ist nun die Weltidee, für welche der Gegensatz von Denken und Sein mit dem wechselnden Uebergewicht seiner Glieder geradezu constitutive Bedeutung hat, wie uns bereits die Metaphysik zu überzeugen suchte. Ihr erkenntnißtheoretischer Werth besteht demgemäß darin, daß sie Princip der Objectivität des Wissens als eines in der Richtung auf die Erkenntniß der Totalität alles Daseienden in steter Fortschreitung begriffenen Prozesses ist. Das ist freilich Alles, was Schleiermacher zur Sache vorbringt, und man wird schwerlich behaupten können, daß er sich mit dieser Begründung der Realität des Gegensatzes von Denken und Sein die Lösung desselben erschwert habe.

Ihm kam es überall auch weniger darauf an die Realität der Erkenntniß aus der Objectivität des Seins zu beweisen: für diese spricht der Augenschein, der freilich trügen kann. Vielmehr richtet sich das ganze Interesse der Dialektik, unter der Voraussetzung der Realität des Gegensatzes, auf den Nachweis der genuinen Uebereinstimmung, ja Einheit von Denken und Sein.

Das Wissen als Denken beruht auf dem Gegensatze zum Sein, das ist der eine kritische Grundsatz der dialektischen Erkenntnißlehre. Das Wissen als solches beruht aber nicht minder auf der Uebereinstimmung mit dem Sein, das ist der andere. Diese Uebereinstimmung, beziehungsweise Einheit von Denken und Sein erhellt schon aus der Tendenz des Denkens auf adäquate Erkenntniß des Seins. Ferner aus der Wechselbeziehung, in welcher beide durchweg sich bewegen. Im wissenschaftlichen Denken nehmen wir das Sein in das Bewußtsein auf, ja wir setzen es in solches um; im sittlichen oder Zweckdenken prägen wir die Begriffe dem Sein auf und geben damit dem Sein seine Form, den Begriffen ihre Realität. Zuletzt dürfen wir uns selbst als Beweis für die Einheit von Sein und Bewußtsein anführen. Denn wir sind thatsächlich sowohl Denken wie Sein. Da nun in uns auch das äußere Sein Gedanke wird und durch uns der Gedanke äußeres Sein, so repräsentiren wir im Wechselverkehr mit der Welt eine allgemeine Einheit von

Digitized by Google

Denken und Sein. Darin tritt bereits „eine tiefere Identität des Geistes als des sich bewußten mit dem Sein überhaupt hervor, vermöge deren wir als die eigentlich ursprüngliche Wesenheit die Begriffe auf das Sein übertragen und das ganze Gebiet der Wesen diesen unterordnen.“ Hier blickt der Platonismus Schleiermachers deutlich genug durch, der sonst seiner metaphysischen Grundidee ferngeblieben ist.[1])

Indessen beweist das Alles nur, daß der Gegensatz zwischen Denken und Sein nicht in einem die Wechselbeziehungen beider ausschließenden Sinne genommen werden darf. Es bleibt also immer noch Raum für den Zweifel, ob wir in unseren Denkformen wirklich nur in anderer Form aber der Sache nach als dasselbe die Seinsformen wiederfinden dürfen. Schleiermacher begnügt sich daher nicht mit der „Voraussetzung“ der Einheit von Vernunft und Natur; er sucht dieselbe zur Erhöhung der Wahrheit des Wissens principiell festzustellen. Indem er damit den Dualismus der Erkenntnißlehre Kants überschreiten will, macht er sich aber eines ganz entschiedenen Abfalls von der Wahrheit dieser Theorie schuldig, die zumal in seiner Ausführung nur als ein Rückschritt beurtheilt werden kann. Denn der Nachweis der Identität von Denken und Sein wird erkauft um den Preis der specifischen Art und Dignität des menschlichen Bewußtseins.

Auf dieses nämlich beruft sich Schleiermacher auch hier um seine Voraussetzung einer allgemeinen Identität des Idealen und Realen zu begründen. In der Indifferenz von Wollen und Wissen, welche das Ich constituire, sei auch die absolute Einheit von Denken und Sein gesetzt. Das unmittelbare Selbstbewußtsein lasse keinen Zweifel darüber bestehen, daß in unserer Lebenseinheit jene gesuchte Aufhebung des Gegensatzes von Denken und Sein vollzogen sei, wenn wir uns ihrer auch in keinem Augenblick als solcher bewußt werden. Wir sind nicht nur Denken, wir sind auch Sein: in uns findet sich Vernunft und Natur, Ideales und Reales zur Einheit des Lebens verbunden. Das Selbstbewußtsein ist lediglich der Ausdruck dieser Einheit. Ist aber der Gegensatz in uns aufgehoben,

---

[1]) Psychol. S. 158.

Digitized by Google

so ist er überhaupt aufgehoben, denn wir sind ja nur Theile des universellen Lebensprocesses. Sowie wir also in uns eine absolute Identität von Denken und Sein, wenn auch jenseits der Grenzen des Bewußtseins vorfinden, so müssen wir auch dem Gegensatze des Idealen und Realen, der die Welt constituirt, eine allgemeine Identität zu Grunde legen, die uns mit der Einheit alles getheilten Daseins, insbesondere des intellektuellen und physischen Daseins, auch die Wahrheit des Wissens verbürgt. Und der Ausdruck derselben ist eben die Gottesidee, welche eben so gut Princip des wissenschaftlichen Processes ist wie die Weltidee. Das objective Erkennen freilich kommt nie zur Einsicht in die absolute, jeden Gegensatz ausschließende Einheit von Denken und Sein; es kann dieselbe nur postuliren und ihre Wahrheit aus der Tendenz und Natur des Denkens plausibel machen. Aber im subjectiven Bewußtsein werden wir ihrer unmittelbar gewiß, so gewiß nämlich als wir der Einheit unseres eigenen Seins gewiß sind.[1])

11. Die erkenntnißtheoretische Bedeutung der Gottes- und Weltidee.

Den Werth der beiden Ideen für den wissenschaftlichen Proceß, sowie die Stellung welche sie selbst in diesem einnehmen, hat Schleiermacher sehr ausführlich behandelt.

Beide Ideen haben eine doppelte Bedeutung für die Wissenschaft. Zunächst eine **kritische**. Die Weltidee repräsentirt nämlich die nie erreichte Totalität aller Erkenntniß und erinnert demgemäß daran, daß kein einzelnes Wissen als ein fertiges oder vollendetes angesehen werden dürfe, so lange die Wissenschaft als Erkenntniß der Totalität des Seins unvollendet ist. Sie begegnet also auch jener falschen Speculation, welche auf dem apriorischen Wege zu einer Totalansicht der Dinge zu gelangen sucht, die doch nur im unendlichen Processe der empirischen Forschung erreicht werden kann. Ebenso hat die Gottesidee ihre kritische Bedeutung. Sie tritt nämlich sowohl jener sinnlichen Empirie entgegen, welche in aller Erkenntniß nur zusammenhanglose Reflexe, welche die Außenwelt in das Subject wirft, finden will, wie jener leeren Skepsis, welche die

---

[1]) **Dial.** S. 150 ff. 516—525. **Ethik** (T.) S. 10. f. 29 ff.

Digitized by Google

Uebereinstimmung der Formen des Denkens und Seins in Frage gestellt läßt. Sie ist eben Ausdruck der Ueberzeugung von der Identität des Gesammtgehalts der Vernunft und der Totalität des Seins.

Beide Ideen haben aber auch eine constitutive oder principielle Bedeutung für die Wissenschaft. So wird von der Gottesidee gelehrt, daß sie als treibendes Motiv und als Tendenz den gesammten Erkenntnißproceß beherrsche. Als „Grund und Quell" alles Wissens und Seins in ihrer Uebereinstimmung liegt sie jedem Wissen „auf gleiche Weise" zu Grunde und ist demnach „Princip der Möglichkeit des Wissens an sich". Oder, wie Schleiermacher deutlicher lehrt, die Gottesidee ist „die Form alles Wissens an sich", nämlich sofern sich dasselbe nur in der Einheit mit dem Sein vollzieht.

Andererseits wird die Weltidee „Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden" genannt. Sowie die absolute Einheit nur in der gegensätzlichen Vielheit existirt, so existirt das Wissen um dieselbe auch nur als Wissen um die Totalität des vielen, die Einheit von Vernunft und Natur zur Erscheinung bringenden Daseins. In diesem Sinne wird die Gottesidee der „transcendentale terminus a quo" der Weltidee als dem „transcendentalen terminus ad quem" gegenübergestellt.

Sowie die Möglichkeit des Wissens an sich in der Gottesidee verbürgt sein soll, so dessen Wirklichkeit in der Weltidee. Denn jedes Wissen steht, sofern es auf eine Einheit gebracht wird, unter dem Impuls der Gottesidee als der absoluten Einheit, sofern es aber jedes Ganze zugleich als Glied der Totalität setzt, unter dem Impuls der Weltidee als der Totalität des vielen einzelnen Seins.[1])

Beide Ideen sollen nun als transcendentale Principien des Wissens in Coordination stehen. Sie sind nicht identisch; denn, wie schon früher bemerkt wurde, die Gottesidee ist gerade durch den Gegensatz gegen dasjenige bestimmt, was die Weltidee constituirt: die Gegensätzlichkeit und die Vielheit. Sie würde als transcendentales Wissensprincip ihren Dienst gar nicht leisten, wenn sie nicht Indif-

---

[1]) Dial. S. 161 ff. Ethik (T.) S. 10 f.

Digitized by Google

ferenz und absolute Einheit alles Seins wäre. Denn sie sollte ja eben „als Form alles Wissens“ dessen ursprüngliche Identität mit dem Sein garantiren. Andererseits bewegt sich das reale Erkennen immer im Gegensatze zum Sein und erfordert daher auch eine Garantie für die Realität eines Gegensatzes, an dem schließlich doch sein objectiver Charakter hängt. Denn die Richtung auf das objective Sein unterscheidet es von dem bloßen Phantasiren. Diese Garantie findet Schleiermacher also in der Weltidee als Ausdruck der Realität des vielen gegensätzlichen Daseins. Für das Wissen haben indessen beide Ideen gleichen Werth. Sie sind Correlata, und können überhaupt nicht isolirt gedacht werden. So wenig man die Einheit ohne die Vielheit denken kann, so wenig kann man Gott ohne Welt denken. Aber auch die Vielheit des Daseins soll nicht ohne die Einheit des zu grundeliegenden ursprünglichen Seins gedacht werden können, also läßt sich auch keine Welt ohne Gott vorstellen. Gott ohne Welt wäre leere, unwirkliche Einheit; Welt ohne Gott wäre blinde, ungeordnete Vielheit. Jede Idee für sich gedacht würde also zum „leeren Fantasma“. Erst aus ihrem Zusammensein resultirt wirkliche Erkenntniß.

Wenn aber im Wissen jene postulirte absolute Einheit von Denken und Sein nie erreicht wird, so ist schwer einzusehen, warum Schleiermacher die Gottesidee neben der Weltidee als eigenes Wissensprincip aufrecht erhält. Das Maß von Einheit zwischen Gedanke und Gegenstand, welches im Wissen erreicht wird, constituirt ja ebensogut die Weltidee, wie der Gegensatz zwischen beiden. Die Welt ist ja auch Einheit von Vernunft und Natur, nur nicht absolute. Wenn aber auch das Denken die Einheit mit dem Sein immer nur zugleich mit dem unverwischbaren Gegensatze zu demselben hat, so verbürgt die Weltidee beides: die reale Uebereinstimmung nnd die reale Differenz zwischen Denken und Sein, und die Gottesidee erscheint um so überflüssiger, als die absolute Einheit vom Denken, wie gesagt, weder erstrebt noch erreicht wird. Die Nothwendigkeit des Gedankens von Gott wird also an diesem Orte in dem Maße nicht erwiesen, als Gott lediglich als absolute Einheit des Seins bestimmt wird. Die Behauptung aber, daß beide Ideen gleichwerthig und coordinirt seien, bestätigt recht deutlich unser frü-

Digitized by Google

heres Urtheil, daß sich die Welt der Vielheit aus dem Schema der Einheit nicht erklären lasse.

12. Unmöglichkeit aller Theologie.

Da allem Denken ein Sein entsprechen soll, so müssen wir doch auch noch fragen, was denn die beiden Ideen, abgesehen von ihrem erkenntnißtheoretischen Werthe, an sich bedeuten und ausdrücken wollen, was ihnen für ein Sein entspreche und in welchem Maße und Sinne sie selbst darauf Anspruch erheben dürfen, wissenschaftliche Erkenntniß zu sein.

Nun sollen allerdings die beiden Ideen Ausdruck der Totalität des Seins in der zwiefachen Form der Einheit und des Gegensatzes oder der Vielheit sein. Aber gerade um deswillen sind sie an sich keine reale Erkenntniß realen Seins, sondern transcendent d. h. jenseits des wirklichen Wissens gelegen. Wir haben weder die Totalität noch die Einheit des Seins als wirkliche Erkenntniß. „Alle wirklich vollzogenen Vorstellungen von der Welt sind ebenso inadäquat und ebenso bildlich wie die von der Gottheit." Beide Ideen sind zunächst bloße Schemata, in welchen wir dem realen empirischen Wissen und Sein ihre Grenzen ziehen. Aber es besteht doch ein Unterschied zwischen beiden in Rücksicht auf ihre Transcendenz. Während wir uns nämlich der Weltidee oder der Anschauung der Totalität des Daseins in stetem Fortschreiten nähern, bleibt die Gottesidee immer „hinter dem Vorhang". An sie gibt es keine Annäherung. So lange wir denken, denken wir im Gegensatze von Subject und Object. Die Gottesidee ist aber die absolute Aufhebung dieses Gegensatzes. Also ist sie auch ein unvollziehbarer Gedanke. So gewiß wir die Einheit unseres Lebens immer nur in der Getheiltheit ihrer verschiedenen Momente zu erkennen vermögen, so gewiß können wir auch die absolute Einheit alles Daseins nur in der Totalität seiner einzelnen Bestandtheile erkennen. Und in der That lehrt Schleiermacher, daß die Gotteserkenntniß in der Welterkenntniß sich realisire und vollende. Weil die Gottesidee jenseits des Gegensatzes von Kraft und Erscheinung, von Ursache und Wirkung liege, deshalb gebe es auch keine Erkenntniß Gottes. Daher denn alle theologischen Formeln erst in der Anwendung auf die Welt einen realen Werth

Digitized by Google

erhalten, weil man eben „die Einheit nur in der Vielheit erkennen kann". In ihrer isolirten Abstraktheit ist ihnen dagegen nur ein symbolischer Werth zuzuerkennen. Nicht als ob diesen symbolischen Formeln gar keine Realität entspräche. So real wie der Gedanke des Ich als Lebenseinheit, ist auch der Gedanke Gottes als Welteinheit. Aber so leer wie der Gedanke des Ich bleibt, wo er von den verschiedenen Functionen desselben isolirt wird, so leer bleibt der Gedanke Gottes, wo man ihn von seiner gegensätzlichen Daseinsweise, der Welt, isolirt.[1])

Der Behauptung, daß es keine objective Gotteserkenntniß gebe und daß alle Formeln, welche das Sein Gottes an sich zur Anschauung bringen wollen, immer inadäquat bleiben und also lediglich symbolischen Werth haben, hat Schleiermacher noch weiteren Nachdruck durch eine Kritik der hervorragendsten Gottesideen gegeben.

Diese Kritik fußt auf dem unerfüllbaren Postulate einer absoluten Begründung aller Weltgegensätze, ein Postulat, welches Schleiermacher in der Idee des einen oder absoluten Seins selbst viel weniger erfüllen, als vielmehr in seiner Unerreichbarkeit darstellen wollte. Denn die Idee Gottes, welcher er sich zur Begründung des Weltlebens benöthigt glaubt, ist keine wirkliche Erkenntniß, wie oft genug versichert wird, sondern nur Ausdruck eines unabweisbaren, aber nie auf dem Wege des objectiven Denkens zu befriedigenden metaphysischen Bedürfnisses. Deshalb konnte er auch diese Idee mit gutem Gewissen als kritischen Maßstab zur Verurtheilung aller eine reale und adäquate Gotteserkenntniß prätendirenden Theologieen gebrauchen und sich gegen die Zumuthung verwahren, als habe er der pantheistischen Formel den Vorzug vor der theistischen gegeben. Vielmehr ist ihm die eine so werthlos wie die andere.[2])

Der Pantheismus löst nämlich die gestellte Aufgabe nicht. Denn der Begriff einer absoluten Kraft realisirt sich nur in allen und durch alle untergeordnete Kräfte. Die Gottheit wird demgemäß

---

[1]) Dial S. 160 —170. 431 ff.

[2]) Womit nicht im Widerspruche steht, daß seine Weltanschauung zweifellos nach dem sog. pantheistischen Monismus gravitirt. Vgl. Kap. 2.

Digitized by Google

nicht als das absolute, sondern nur als das höchste Sein vorgestellt. Die sogen. höchste Kraft ist gerade so gut durch alle untergeordneten bedingt, wie diese durch jene bedingt sind. Gott wird also hier ganz nach Art des Endlichen als Einzelwesen und im Verhältnisse der Wechselwirkung gedacht. Die Idee einer gegensatzlosen absoluten Einheit des Seins bleibt unerreicht. Geradeso verhält es sich aber mit dem theistischen Gottesbegriff, der der Sache nach mit dem des Spinoza durchaus identisch sein soll. Auch der Theismus stellt Gott als schrankenlose Einheit der Kraft dar, welche in der Schöpfung der Welt in die Erscheinung tritt. Demgemäß ist auch in dieser Formel das „höchste Sein“ als „mit allem endlichen in einer Reihe liegend“ gedacht. Ueberdies ist für alle theistischen Gottesideen der Gegensatz zwischen Geist und Materie unüberwindlich. Also kommt auch aus diesem Grunde eine absolute Einheit des Seins hier nicht zu Stande.

Denkt man Gott als höchste Ursache, so verfällt man wieder in den Fehler der Verendlichung des Unendlichen. Denn, wie wir oben sahen, erleidet das dem Urtheil entsprechende Causalitätsverhältniß nur Anwendung auf das zeitlich-räumliche Dasein. Der Gedanke einer außerzeitlichen Causalität ist also ebenso widersinnig, wie der einer raumlosen Substanz. Setzt man endlich diese absolute Causalität in dem Begriffe Vorsehung als bewußte oder in dem Begriffe Schicksal als unbewußte, so wird sie immer im Gegensatze zum endlichen Sein gedacht, d. h. sie wird auch hier entweder verendlicht oder aber jenseits der Grenzen unserer Erkenntniß zum bloßen Phantom. Es bleibt also dabei: nur das wahrnehmbare, im Gegensatze liegende und in Wechselwirkung begriffene endliche Sein kann von uns gewußt werden; um das überall vorausgesetzte, aber nirgends erreichte absolute Sein gibt es kein objectives Wissen, sondern nur unmittelbare subjective Gewißheit, deren Inhalt denn freilich wieder durch Vermittelung der Phantasie objectivirt, formirt und fixirt wird, ohne daß doch die auf diesem Wege gewonnenen Ideen oder Gedankenbilder den Werth realer Erkenntniß in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung beanspruchen könnten.[1])

---

1) Vgl. bes. Dial. S. 113 ff. Beilage D, 43. C, XLII. —

Digitized by Google

Das freilich kann nicht geleugnet werden, daß Schleiermacher, indem er auf jede wissenschaftliche Lösung des Problems der Gottesidee verzichtete, doch eine solche in der Art wie er es selbst formulirte, angedeutet hat. Denn wenn die Wahrheit des Wissens nur durch eine transcendente absolute Einheit von Denken und Sein verbürgt werden kann und wenn man sich der Begründung der Welt in Gott nur in der Weise versichert halten darf, daß man das Endliche als Erscheinung des Unendlichen oder als dessen Verwirklichung versteht, so wird man mit Nothwendigkeit auf die pantheistische oder monistische Lösung des Problems gedrängt, die denn auch ohne Zweifel der Schleiermacherischen Weltanschauung allein conform ist. Indessen wenn man über die Weltidee hinausgehend einen absoluten Grund für alles Dasein suchen zu müssen glaubt, so ist es doch immer noch die Frage ob man diesen dann nothwendig in der Idee des Seins finden müsse, welches dasselbe in Form absoluter Einheit ist, was die Welt in Form relativer Verschiedenheit darstellt? Darauf hat Schleiermacher so wenig eine Antwort, wie der ästhetische Monismus überhaupt. Dagegen lassen sich die Einwendungen gegen seinen erkenntnißtheoretischen Grundsatz, daß es eine objective Gotteserkenntniß nicht geben könne, in dem er übrigens mit Kant wieder in völligem Einklang ist, leicht als Mißverstand kennzeichnen. Denn wenn der „Gottesbegriff" wirklich ein Begriff wäre, so fehlte ihm doch immer die Anschauung; d. h. er bliebe doch etwas ganz anderes als ein Begriff im gewöhnlichen Verstande. Oder wenn derselbe auf dem Wege einer sog. apriorischen Speculation, sei es philosophischer, sei es theosophischer Manier, vollzogen werden könnte, so wären uns doch immer noch die Männer dieser Richtung den Beweis schuldig, daß sie reale allgemein giltige Erkenntniß producirten. Man wird daher Schleiermacher beistimmen müssen, daß die Gottesidee noch weniger wie die Weltidee Erkenntniß im gewöhnlichen Verstande ist, daß sich in ihr vielmehr das metaphysische Bedürfniß des Menschen in seiner Weise genug thut, ohne Anspruch auf adäquate und allgemein giltige Er-

---

Meine Dissertation S. 29 – 43. Andernorts erklärt Schleiermacher den Theismus als Bewußtseinsvergötterung. Ges. Briefe II, S. 341 f.

Digitized by Google

kenntniß erheben zu dürfen. Wie diese lediglich subjective Ueberzeugung von Gott als dem letzten Grunde alles Daseins, in welchem dessen Einheit verbürgt sein soll, sich bilde, wie sie zur unmittelbaren Gewißheit werde und nach welchem Gesetze sie sich in der Gottesidee objectivire vermittelst der plastischen Phantasie, darüber werden wir unter dem Kapitel „Religionsbegriff“ das Nähere erfahren.

13. Aufgabe und Gestaltung der Wissenschaft.

Hier schließen wir die erkenntnißtheoretische Untersuchung mit dem Entwurfe des Gesammtbildes der Wissenschaft, welchen Schleiermacher zu geben versucht hat, ab.

Nach allem Vorangegangenen kann der Satz nicht mehr auffallen, daß es ebenso unmöglich ist „die Idee des Wissens“, wie die Idee Gottes rein darzustellen. Denn beide Ideen in ihrer Vollendung würden sich ja als diejenige Identität der Totalität von Sein und Denken darstellen, welche dem Erkenntnißprocesse zwar als treibendes Motiv innewohnt, aber auch als unerreichtes Ideal vorschwebt. Die Vollendung der Wissenschaft stößt freilich auch noch auf andere Schwierigkeiten. Die Erfahrungsgebiete der Denkenden sind zunächst noch ebenso verschieden wie ihre leitenden Denkprincipien. Somit ist die Wissensidee immer nur im Werden begriffen. Dem wissenschaftlichen Processe aber ist sie dennoch unentbehrlich, weil durch ihre kritische Anwendung das einzelne Wissen auf sein Object und auf seine Stellung in dem Ganzen der Erkenntniß hingewiesen wird. Denn erst die Richtung auf Einheit und Totalität, welche „die Idee des Wissens“ fordert, gibt dem einzelnen Wissen seinen wissenschaftlichen Charakter.

Dieses höchste zu suchende Wissen könnte nur zugleich mit allem untergeordneten fertig werden, wie ja auch das „ihm gleiche höchste Sein“ nur zugleich mit allem untergeordneten gefunden werden soll. Da aber dieses Ziel nie erreicht wird oder doch erst nach unabsehbarer Detailarbeit der einzelnen Wissenschaften, so macht Schleiermacher von der Idee der Wissenschaft einen ausschließlich kritischen Gebrauch. Sie ist die eigentlich regulative Idee, welche jeder einzelnen Wissenschaft fortwährend vorhält, daß sie ohne Beziehung auf die Totalität alles Wissens und Seins dem Gebiete der

Digitized by Google

bloßen Skepsis, des willkürlichen Meinens und Dafürhaltens verfällt. Dahin gehört denn auch das Postulat des Mathematischen und Transcendenten, welche in ihrer Verbindung den wissenschaftlichen Charakter der Erkenntniß bewähren sollen und die Unterscheidung einer intensiven und extensiven Richtung des Erkennens. Alles Wissen soll sowohl auf die Totalität des Mannichfaltigen wie auf die Identität von Denken und Sein bezogen sein. Die Realisirung des Ideensystems in der Mannichfaltigkeit ist die extensive, die Beziehung auf die absolute Identität von Vernunft und Natur die intensive Seite, oder, was dasselbe besagt, das erstere ist das Mathematische, das andere das Transcendente des Erkennens. So erweitere sich die Wissensidee in den Sphären des relativen Erkennens, um sich dann in der höchsten Einheit zusammenzuziehen. Sie selbst aber ist kein Wissen, sondern nur das „gehaltlose Bild“ des höchsten Wissens. Demgemäß hat denn auch die Dialektik selbst nur die Bedeutung einer Kunstlehre und eines kritischen Kanons.[1])

Unter diesem allgemeinen Vorbehalte kann nun der wissenschaftliche Proceß einen doppelten Ausgangspunkt nehmen: 1. im „Interesse am Gegenstand“, 2. in dem allgemeinwissenschaftlichen Interesse an der Erforschung der Wahrheit. Im Resultate verschiebt indessen die Anwendung des einen oder anderen Interesses nichts. Denn wie es überhaupt nur ein Wissen um das Sein gibt, so ist hier wie dort der Endzweck derselbe: die Erkenntniß des Seins.

Nun bestehen Denken und Sein nur in einer Abfolge von Gegensätzen. Diese geben mit der Zwiefältigkeit des Uebergewichts ihrer Glieder den Grund zur Theilung der einen Wissenschaft in die vielen Wissenschaften.

Der höchste Gegensatz, den wir kennen lernten, war der des materiellen und geistigen Seins in der Doppelseitigkeit des activen und passiven Verhaltens. Das Ineinander alles unter dem höchhöchsten Gegensatze Begriffenen „dinglich angesehen“ ist die Natur, „geistig angesehen“ die Vernunft; die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Vernunft und Natur ist die Welt.

[1]) Dial. S. 75 ff. 142 ff. 291 ff. Ethik (T.) S. 5—19. (S.) S. 2 ff.

Digitized by Google

Demgemäß gibt es nur eine Wissenschaft: die Weltweisheit, welche in zwei Haupttheilen existirt: der Vernunft- und Naturwissenschaft. Da nämlich „das System der Actionen für uns nur da ist vermittelst der organischen Affectionen, also vermittelst des bewegten Bewußtseins, so entsteht von selbst ein Gegensatz zwischen denjenigen Actionen, wo das Bewußtsein nur leidend und denjenigen, worin es thätig erscheint. Jene bilden im Umfang des empirischen das Gebiet des physischen, diese das des ethischen Wissens."[1])

Jeder dieser Wissenskreise scheidet sich wieder in zwei Gebiete, nach den beiden möglichen Betrachtungsweisen, denen er unterliegt. Entweder geht man nämlich von der Betrachtung des Einzelnen aus und kommt von da zum Allgemeinen, oder man geht von dem letzteren aus und schreitet zu dem Einzelnen fort. Die erste (empirische) Betrachtungsweise auf die Vernunft angewandt, ist die Geschichte, auf die Natur, die Naturkunde; die zweite (speculative) auf die Vernunft bezogen ist die Ethik, auf die Natur, die Physik. Diese correspondirenden Wissenschaften stehen aber in so enger Beziehung zueinander, daß man beispielsweise die Ethik „das Formelbuch" der Geschichte und die Geschichte „das Bilderbuch" der Ethik nennen kann. Alle anderen untergeordneten Eintheilungen bemessen sich lediglich nach der Rücksicht der Arbeitstheilung oder des speciellen Interesses für die einzelnen Forschungsgebiete. Aber die gegebene Grundeintheilung beherrscht das ganze Gebiet der Wissenschaft und alle anderen Theilungen müssen sich ihr subsummiren.

Sehen wir uns nun auch die wissenschaftlichen Methoden der Untersuchung, welche bei der Eintheilung der Wissenschaften bereits concurriren, näher an. Sie sind unter den Namen der empirischen und speculativen, der apriorischen und aposteriorischen, der inductiven und deductiven Verfahrungsweise bekannt und beruhen in ihrer Differenz auf dem jeweiligen Ueberwiegen der organischen oder intellektuellen Funktion und des receptiven oder spontanen Verhaltens des Bewußtseins. Dem Begriffssystem, sahen wir früher, entspricht das System der Kräfte; dem Urtheilssystem das System der Actionen. Ueberwiegt die Begriffsform, so haben wir das apriorische,

---

[1]) Ethik (T.) S. 15 ff. Dial. S. 147 ff.

Digitized by Google

deductive oder speculative Verfahren, denn vermöge derselben wird „das Allgemeine als das Besondere producirend“ betrachtet. Ueberwiegt die Urtheilsform, so haben wir das aposteriorische, inductive oder empirische Verfahren, denn in dieser Form betrachten wir das einzelne besondere Dasein als Erscheinung oder Verwirklichung des Allgemeinen. Man kann nun, wie bemerkt, auf die eine oder andere Weise beginnen, aber vollständig trennen lassen sich beide Methoden um so weniger als sie ja auf dasselbe Resultat hinauskommen müssen. Sie ergänzen sich vielmehr, „denn das Allgemeine kann nicht als hervorbringend das Besondere erkannt werden, ohne die Kunde von diesem selbst.“ Im Urtheil realisirt sich der Begriff, im Begriff findet das Urtheil seine Subjectseinheit. Ja jede Methode für sich durchgeführt würde zur bloßen Fiction: „denn ohne intellektuelles Moment keine Einheit, ohne sensuelles keine Wirklichkeit der Action.“ In der Durchdringung beider Methoden besteht die wahre Philosophie, deren Vollendung in der „absoluten Architektonik“ als der „erfüllten Idee des Wissens in der Identität des Physischen und Ethischen“ erreicht sein würde.[2])

Demgemäß erfolgt das Fortschreiten in der Wissenschaft auch auf doppelte Weise, entweder durch Synthese oder durch Analyse, d. h. entweder durch Uebergehen von einer „eigenthümlich bestimmten Masseneinheit zur andern“ oder durch Fortschreiten „innerhalb“ einer solchen zu der ihr eignenden Mannichfaltigkeit. Mit der Vollständigkeit des Begriffs fällt freilich die Differenz des analytischen und synthetischen Urtheils weg, denn „identische Urtheile sind nur leere Formen“. In jeder „einzelnen“ Einheit ist, wie andernorts gesagt wird, die Möglichkeit der allgemeinen, in jeder „allgemeinen“ Einheit die Möglichkeit einzelner Einheiten oder bestimmter Vielheit gesetzt. Darauf beruht also das Fortschreiten des Wissens vom Allgemeinen zum Besonderen oder von diesem zu jenem, und in diesem Kreise ist es beschlossen und begrenzt.[1])

Es leuchtet ein, daß wir in der Wissenschaftslehre Schleiermachers nur die Kritik der reinen Vernunft in eine andere Sprache

[1]) Vgl. noch Ethik (T.) S. 33, 108. Anm. 21, 71. Dial. S. 130 ff. 142 ff. 245. 250. 308.

Digitized by Google

übersetzt, vor uns haben. Somit kann es ihm auch kaum zum Verdienste angerechnet werden, daß gerade diese erkenntnißtheoretischen Auseinandersetzungen zu den befriedigendsten Partieen seiner Philosophie gehören. Ich habe hier nur einen Punkt zum Schlusse noch hervorzuheben. Man wird der Dialektik nur unter der Bedingung gerecht werden, daß man sie nach Maßgabe des zweiten oder formalen Theiles, d. h. daß man sie als Erkenntnißlehre versteht. Denn die metaphysischen Experimente, welche Schleiermacher macht, um die genuine Identität von Denken und Sein nachzuweisen, verlaufen ja doch alle eingestandenermaßen resultatlos. Die Gottesidee wird demzufolge auch nur als die regulative Wissensidee charakterisirt, die an sich unerkennbar, doch dem erkennenden Processe als Motiv (= Gefühl) und als Ideal (= Einheit von Denken und Sein) einwohnt und vorschwebt. Denn die Bürgschaft, welche Schleiermacher über Kant hinausschreitend, für den adäquaten Charakter der Erkenntniß zu erbringen versucht, wird in der Weise im Gefühle oder subjectiven Bewußtsein nachgewiesen, daß eben dieses selbst als Ausdruck der Einheit des Geistigen und Physischen verstanden wird. Inwieweit dabei das religiöse Interesse betheiligt ist, kann erst später erörtert werden.

Für die theologische Erkenntnißlehre darf aber zum Voraus bemerkt werden, daß Schleiermacher die empirische Bedingtheit aller Erkenntniß womöglich noch stärker betont wie Kant. Das erhellt insbesondere aus seiner Auffassung des speculativen Verfahrens; ferner daraus, daß seine eigenthümliche Anschauung, derzufolge in der Erscheinung das Dingansich ergriffen wird und das Erkennen immer Ausdruck eines Seins ist, es verbietet die Schlußform als Mittel realer Erkenntniß zu verwerthen und in der Ethik das imperativische Verfahren anzuwenden. In beiden Punkten tritt denn auch eine charakteristische und bleibende Differenz zwischen der Erkenntnißlehre der monistischen und der dualistischen Weltanschauung hervor. Dagegen ist es zweifellos eine verdienstliche und originelle Leistung, wenn Schleiermacher in der Dialekti der Thatsache Ausdruck gibt, daß sich unter dem sinnlich-empirischen Welterkennen ge-

---

[1]) Dial. S. 88 f, Ethik (T.) S. 97 ff.

Digitized by Google

wisse „Ueberzeugungen“ oder „unmittelbare Erkenntnisse“ entwickeln, in welchen der objective Erkenntnißtrieb seine Befriedigung findet, obwohl dieselben immer nur subjective Wahrheit beanspruchen können. So ungenügend nämlich auch die metaphysische Begründung des Erkenntnißprocesses vermittelst der Idee der Einheit alles Seins erscheinen mag, so richtig ist der übrigens unausgeführte Nachweis, daß der Mensch nicht nur einer Ueberzeugung von der objectiven Wahrheit der Erkenntniß bedarf, sondern dieselbe mit innerer Nothwendigkeit sich gesetzmäßig bildet.

Wir werden bei der Darstellung der religiösen Erkenntnißlehre Schleiermachers einem Gedanken wieder begegnen, der auch in seiner unfertigen und theilweise unklaren Ausführung doch zu dem Treffendsten seiner gesammten Philosophie gerechnet werden muß.

Digitized by Google

Cap. IV.

Die Grundzüge der philosophischen Ethik.

1. Einleitung.

14. Das ethische Programm der Monologen und die Kritik aller bisherigen Sittenlehre.

Eine Darstellung der philosophischen Ethik Schleiermachers darf weder an den Monologen noch an der Kritik aller bisherigen Sittenlehre, deren vergleichende Betrachtung am besten über jene orientirt, vorübergehen. Dieselbe beweist zunächst, daß Produktion und Kritik bei ihm immer Hand in Hand gingen. Denn die im Jahre 1800 erschienenen Monologen haben die Bedeutung eines durchaus persönlichen Programms für die ganze sittliche Lebensanschauung Schleiermachers, während die 1803 erschienene Kritik die frühere Ethik an den dort formulirten Postulaten mißt. Zugleich darf daran erinnert werden, daß unser Ethiker auch in den „vertrauten Briefen über Schlegels Lucinde“ bereits den entschiedensten Gegensatz gegen den atomistischen Dualismus der Kantisch-Fichteischen Ethik bekundet und die für seine sittlichen Anschauungen sehr wichtigen Gedanken von „dem Geheimniß der Identität von Leib und Seele“, der „Heiligkeit der Natur und Sinnlichkeit“, der „Verschmelzung der Hälften der Menschheit zu einem mystischen Ganzen“ proklamirt. In dieser Forderung der Verbindung des sinnlichen und geistigen Faktors liegt denn auch offenbar das Recht der Schleiermacherischen Apologie, wie verfehlt dieselbe sonst auch sein mag. Denn es darf wohl als ein epochemachendes Ereigniß in der Geschichte

Digitized by Google

der neueren Ethik bezeichnet werden, daß Schleiermacher in den Monologen, wie in den späteren Vorlesungen über diese Disciplin der Theilung des Menschen in ein Vernunft- und ein Sinnenwesen durch die begeisterte Proklamation der Einheit von Leib und Seele, wie von Geist und Natur ein Ende gemacht hat. Der einzelne Mensch kommt für die sittliche Anschauung immer als Ganzes und in seinem Verflochtensein in das Ganze der Menschheit, ja der Welt überhaupt in Betracht.

Allerdings finden auch die Monologen das Wesen des Geistes in der Freiheit. Aber nicht in der Freiheit von der Natur oder über der Natur, die dem Geiste nicht mehr als fremdartiges Nichtich gegenübergestellt wird. Die irdische Natur ist ja „der große gemeinschaftliche Leib der Menschheit." Der Freiheit „ursprüngliche That" ist gerade „die Vermählung mit der Natur". So ist denn auch die Individualität keine Schranke der Freiheit, sondern ihre lebendige Darstellung in der Einheit mit der Natur. Der freie Mensch ist „ein Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll, worin die freie That die Elemente der menschlichen Natur zu einem eigenthümlichen Dasein innig verbunden hat, so daß jeder Mensch die Menschheit auf eine eigene Art, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente darstellt." In der Hervorhebung der Bedeutung der Individualität liegt der eigentliche Fortschritt der Ethik Schleiermachers über Fichte, in der Betrachtung des sittlichen Handelns des Einzelnen im Ganzen der sittlichen Aufgabe der Menschheit über Kant. Diese sittliche Aufgabe wird nämlich bereits in den Monologen dahin bestimmt, daß sie a) Organisation der Natur, und vermittelst derselben b) Darstellung und Vollendung der Menschheit in ihren unendlich vielen Individualisirungen sei. Der Redner weiß daher nichts von Pflichtcultus und Gesetzesdienst oder dem Zuchtmeister des Gewissens. Der ethische Proceß ist freie Entfaltung der Vernunft in der Natur im bildenden Handeln und in steter Selbstbetrachtung. „Der Geist schwebt schon jetzt über der zeitlichen Welt und solches Schauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge himmlischer Genuß." Schon jetzt sollen wir „das ewige Leben in steter

Digitized by Google

Selbstbetrachtung beginneu, nicht dahin treiben im Strome der Zeit, ohne den Himmel in uns zu tragen."[1])

Die Selbstbetrachtung insbesondere hat die Persönlichkeit als Ganzes ins Auge zu fassen und eben dadurch die Selbstbildung zu vermitteln und zu leiten. „So lange ich Alles auf diesen ganzen Zweck beziehe und jedes äußere Verhältniß, jede äußere Gestalt des Lebens mir gleichgiltig ist, wenn sie nur meines Wesens Natur ausdrücken und zu seiner inneren Bildung, seinem Wachsthum nur neuen Stoff aneignen; so lange des Geistes Auge auf dies Ganze allgegenwärtig gerichtet ist, ich jedes Einzelne nur in diesem Ganzen und in diesem alles Einzelne erblicke, nie aus dem Bewußtsein verlierend, was ich unterbreche, immer auch das noch will was ich nicht thue und was ich eben thue, auf alles was ich will beziehe, so lange beherrscht mein Wille das Geschick."[2])

Die Selbstbildung aber vollzieht sich in der Erkenntniß und in der Liebe, durch welche der Mensch zugleich sich in die Menschheit eingliedert. Erkenntniß und Liebe, oder „Schauen und Thun" bedingen und ergänzen sich. „Niederlegen muß ich erst jede neue Erwerbung im Innern des Gemüths und dann das gewohnte Spiel des Lebens mit seinem mannichfaltigen Thun forttreiben, daß ich mit dem Alten das Neue erst mische und Berührungspunkte gewinne mit Allem was schon in mir war. Nur so gelingt es mir durch Handeln eine tiefe und innigere Anschauung mir zu bereiten." Ebenso: „keine Bildung ohne Liebe und ohne eigene Bildung keine Vollendung in der Liebe: Eins das Andere ergänzend wächst beides unzertrennlich fort."[3])

Die sittliche Aufgabe in ihrer Totalität ist also die vollendete Herrschaft der Menschheit über die Natur, womit zugleich ihre eigene Vollendung sich vollzieht. Zu dem Zwecke wird gemeinschaftliches Handeln Aller zur gegenseitigen Ergänzung als sittliches Postulat aufgestellt.[4])

---

[1]) Monol. S. 12. 25. 38.

[2]) S. 18. 40. 84.

[3]) S. 41 ff.

[4]) Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik I, 279.

Digitized by Google

Durch diese Idee der freien Selbstbildung in Gemeinschaft mit der Menschheit und im Zusammenhang mit der Natur, deren Organisation sie vermittelt, überschreitet Schleiermacher thatsächlich den Gesichtskreis der bisherigen Ethik, wie er denn ausdrücklich behauptet: „von Innen kam die hohe Offenbarung, durch keine Tugendlehren und kein System der Weisen hervorgebracht."[1]) Eine Behauptung, welcher „die Kritik aller bisherigen Sittenlehre" weitere Bestätigung gibt. Dieses äußerst schwer geschriebene Buch geht von der Voraussetzung aus, daß sich die Richtigkeit des Inhalts eines wissenschaftlichen Systems an der kunstgerechten Gliederung desselben erproben müsse. Die falsche Analogie zwischen Wissenschaft und Kunst wird also auch hier vollzogen. Es entspricht aber dem durchaus persönlichen Charakter der frühesten literarischen Produktionen Schleiermachers, daß er die Frage gar nicht aufwirft, ob die platonische Ansicht von der sittlichen Idee als einem künstlerischen Ganzen sich mit dem in tausend Gegensätzen kämpfenden empirischen Leben denn auch wirklich decke.

Jedenfalls ist es eine aus jener falschen dem Plato nachgesprochenen Analogie abzuleitende Schwäche der Kritik, daß sie den Maßstab der harmonischen Gliederung des Einzelwissens unter einem höchsten Princip in den Vordergrund stellt, ohne Weiteres auch auf die Formen des Daseins überträgt und somit die empirische Detailforschung in ihrem Wesen verkennt und in ihren Rechten verkürzt.

Diese Tendenz im sittlichen Handeln und Erkennen ein künstlerisches Ganze zur Anschauung zu bringen, hat Schleiermacher in der Idee des höchsten Gutes zum Ausdruck gebracht. Er erklärt sich nämlich gegen die Systeme „der Lust" und der „reinen sittlichen Thätigkeit", sowie gegen die Abhandlung der ganzen Ethik in der Tugend- und Pflichtenlehre, weil sie zu keiner Bestimmung des productiven sittlichen Thuns und seiner Totalaufgabe gelangten. Das Wie und Was der sittlichen Aufgabe bleibe unbestimmt; die Tugendlehre komme nicht über eine subjectivistische Bestimmung des ruhenden Willens, die Pflichtenlehre nicht über eine willkürliche Vorschriftensammlung hinaus. Dagegen stelle der Begriff des Gutes

---

[1]) Monol. S. 27.

ein objectives sittliches Ganze dar, und von der Totalansicht der sittlichen Güter aus lasse sich erst bestimmen, was Pflicht sei und was Tugend. Die Einheit der sittlichen Vernunft in der Menschheit erkennen, die sich in Jedem eigenthümlich gestalte, um die Herrschaft über alle Natur durchzusetzen, das ist das mit den Monologen übereinstimmende Programm, welches in der Kritik und deutlicher noch in der 1827 erschienenen Abhandlung über das höchste Gut den früheren Systemen gegenübergestellt wird.

Indessen hindert diese ästhetische Tendenz, welche auch die ethische Wissenschaft Schleiermachers beherrscht, keineswegs die wirklich originale und tiefbegründete reformatorische Auffassung derselben. Ja, sie hat in ihrer Weise dazu beigetragen.

Wenn Schleiermacher die Ethik als Philosophie der Geschichte bestimmt und ihr die naturwissenschaftliche Methode zum Zwecke der Entdeckung der Gesetze des sittlichen Lebens anempfiehlt, wenn er den sittlichen Proceß als Gesammtthat des menschlichen Geschlechts auffaßt und seine Tendenz auf Organisirung und Symbolisirung der Natur aus den letzten metaphysischen Principien des Zusammenseins von Geist und Natur zu begreifen sucht, so hat er damit eine so großartige Auffassung der wissenschaftlichen Aufgabe der Ethik kundgegeben, daß man doppelt bedauern muß, nur eine unvollständige und aphoristische Lösung derselben von ihm zu besitzen. Denn die mangelhafte Beschaffenheit des literarischen Nachlasses Schleiermachers ist ganz besonders auch für den Darsteller seiner Ethik ein schwer zu überwindendes Hinderniß. Es ist zu bedauern, daß er selbst nicht zur Veröffentlichung seiner Vorlesungen über die philosophische Ethik, die er mit besonderer Vorliebe behandelt hat, kommen konnte. Indessen lassen sich wenigstens die Grundzüge seiner ethischen Weltansicht sowohl aus den von Alexander Schweizer mit großer Mühe und Sorgfalt gesammelten Vorlesungen, wie aus dem kürzern Entwurfe, welchen Twesten mit einer vortrefflich orientirenden Einleitung herausgegeben hat, klar genug erkennen. Ich habe mich der Vollständigkeit halber hier vorzugsweise an die ersteren gehalten.[1])

[1]) Vgl. z. d. Ganzen die gekrönte Preisschrift von Vorländer über Schleiermachers philos. Sittenlehre. Marburg 1851.

Digitized by Google

15. Die wissenschaftliche Aufgabe der Ethik.

Erkundigen wir uns zuerst des Näheren nach der Aufgabe, welche Schleiermacher der Ethik stellt. Nach der in der philosophischen Wissenschaftslehre gegebenen Definition ist dieselbe „speculatives Erkennen des Wesens der Vernunft“ oder „Darstellung der Gesammtheit der Begriffe von den Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur“. Sie hat es als speculative Disciplin nur mit den allgemeinen Kräften und Formen zu thun, während ihr Correlat, die Geschichtskunde deren Ausprägung in den einzelnen und besonderen Daseinsformen zur Darstellung bringt. Die Ethik handelt „von den feststehenden Formen“, die Geschichte „von den Aktionen“. Also ist die erstere spekulative, die andere empirische Wissenschaft. Die Ethik ist beschauliches Erkennen „des Wesens der Vernunft“, oder da „alles Hervorgehen des besonderen aus dem allgemeinen ein Handeln des allgemeinen und also alles beschauliche Wissen Ausdruck eines Handelns ist“, so ist sie Ausdruck „des Handelns der Vernunft“. Sie hat es also mit den allgemeinen Formen des Handelns zu thun, die Geschichtskunde mit den mannichfaltigen Formen, in welchen sich das Allgemeine in Zeit und Raum besondert. Der Methode nach der Physik gleich, unterscheidet sich die Ethik von dieser durch ihren Stoff. Während nämlich die erstere „das Handeln des Realen auf das Ideale“ darstelle, habe die letztere umgekehrt „das Handeln des Idealen auf das Reale“ zum Objecte. Beide ergänzen sich in dieser Rücksicht, da ja der ethische Proceß nur „die Umkehrung des physischen“ ist und beide nur eine einzige Reihe bilden, in welcher das gesammte Dasein beschlossen ist.[1])

Das „Sein der Vernunft in der Natur“ läßt sich nun aber von drei Gesichtspunkten aus des Näheren beschreiben. Wir haben nämlich ins Auge zu fassen: 1. die verschiedenen Arten, wie Vernunft und Natur allgemeinhin eins sind, oder „die Totalität alles

---

[1]) Ethik (S.) S. 32 ff. 65 ff. 85 ff. (T.) S. 19 ff. Dial. S. 131. 147 ff.

Digitized by Google

ethisch für sich seienden einzelnen", 2. die verschiedenen Arten wie die Vernunft als Kraft in der Natur ist und 3. die verschiedenen Verfahrungsweisen, wie die Vernunft zugleich auf das Einzelne und Ganze gerichtete Thätigkeit sein kann. Das ist die Differenz der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre. Die erstere geht also auf das „reine" Ineinander von Vernunft und Natur, dessen Modifikationen in der Idee des höchsten Gutes zusammengefaßt werden, die beiden anderen richten sich nach dem Gegensatze der Kraft als eines habituellen Zustandes und der Erscheinungsformen, in welchen sich dieselbe bewegt. Das allgemeine Ineinander von Vernunft und Natur wird in der Tugendlehre als Producent, in der Pflichtenlehre als Product, oder wortgetreu, dort als Erzeugendes, hier als Erzeugtwerdendes dargestellt.[1])

Indessen, wie bemerkt, wir haben es hier nur mit drei verschiedenen Betrachtungsweisen derselben Sache zu thun. Jede umfaßt in ihrer Art das ganze Gebiet des sittlichen Seins. In der Darstellung der sittlichen Güter ist auch die Darstellung der sittlichen Kräfte und der Methoden, durch welche jene producirt werden gegeben. Und andererseits kann man keine Kraft ohne ihre Aeußerungsweise und keine Handlung ohne die wirkende Kraft, man kann endlich beide nicht ohne das Resultat, auf welches sie ausgehen, darstellen. Dennoch rechtfertigt Schleiermacher die Trennung des ethischen Wissens in diese drei Formen. Nämlich man kann in der Güterlehre nicht auch ausdrücklich die Pflicht- und Tugendbegriffe entwickeln, ebensowenig wie in diesen die Begriffe der Güter. Und immerhin bleibt ein relativer Gegensatz zwischen Kraft (Tugend), Handlungsweise (Pflicht) und Produkt (Gut), der die getrennte Betrachtungsweise um so mehr gerechtfertigt erscheinen läßt, als sie allein für Vollständigkeit und Berücksichtigung der individuellen Verschiedenheiten garantirt. Nun ist aber die Voranstellung der Güterlehre charakteristisch für Schleiermachers Ethik.

Schon in der „Kritik aller bisherigen Sittenlehre" erbringt er den Nachweis, daß die Tugend- und Pflichtenlehre sich nach der

[1]) Ethik (S.) S. 71 ff. (T.) S. 33 ff. Kritik aller bisherigen Sittenlehre S. 169.

Digitized by Google

Lehre vom höchsten Gute zu richten hätten und ohne diese aller Begründung entbehrten. Die Idee des höchsten Gutes, welche von ihm nach dem Vorbilde des Plato mit besonderer Vorliebe cultivirt wird und wie die von Dilthey veröffentlichten „Denkmale" seiner Entwickelung bezeugen, zu seinen frühesten wissenschaftlichen Conceptionen gehört, nimmt nämlich in der Ethik eine ähnliche Stelle ein, wie die Wissensidee in der Dialektik, sofern sie das Ideal und die Gesammtaufgabe des sittlichen Processes repräsentirt. Alle sittlichen Beziehungen, Güter und Handlungsweisen soll sie umfassen und sich als die höhere Einheit des sittlichen Lebens, wie es in Staat und Kirche, in Kunst und Wissenschaft in die Erscheinung tritt, bewähren.

Sie bildet den eigentlichen Ausgangspunkt für die ethische Betrachtung, die überall das Einzelne im Ganzen erfassen und somit zu einer wahren Philosophie der Geschichte werden soll. So richtig nun der Gedanke ist, daß die Summe der einzelnen Pflichten und Tugenden das Resultat der Totalansicht von der sittlichen Aufgabe oder des sittlichen Endzwecks sein muß, soll sie anders mehr als eine willkürliche Zusammentragung conventioneller Verbindlichkeiten und Fertigkeiten sein, so sehr ist zu bedauern, daß Schleiermacher es versäumt hat, den höchsten Begriff der Ethik in seiner Beziehung zu den untergeordneten einer eingehenderen Erörterung zu unterziehen. Doch wird die Darstellung des ethischen Processes wenigstens zum Theil ergänzen, was in der Erklärung des Begriffes dieser Wissenschaft lückenhaft geblieben ist. Wir gehen daher sogleich zur allgemeinen Charakterisirung der Idee des Sittlichen über, welche uns auch für das ethische Wissen weitere Aufschlüsse verspricht.[1])

16. Die Idee des Sittlichen.

Zur Verdeutlichung dieser Idee erinnern wir uns an die psychologische Darstellung der höchsten Entwickelungsstufe des Bewußt-

[1]) Unter den ethischen Wissenschaften hat Schleiermacher die Pädagogik „als Probe auf die Richtigkeit der eigentlichen Ethik", die Aesthetik und Politik in Vorlesungen behandelt. Dagegen ist er auffallender Weise nie dazu gekommen die Religionsphilosophie selbständig zu bearbeiten.

Digitized by Google

seins. Sie ist dadurch ausgezeichnet, daß der einzelne Mensch in der Einheit mit der menschlichen Gattung zur Erkenntniß seiner Dignität als Vernunftwesen gelangt, seine dadurch bedingte überlegene Stellung gegenüber der bewußtlosen Natur im „bildenden und darstellenden Handeln“ zur Geltung bringt. Demgemäß hatte schon die Psychologie „das Sittliche“ darin gefunden, daß der Mensch als Träger der in Allen identischen Vernunft sich der bewußtlosen Natur gegenüber lediglich activ verhält. So gilt denn auch der Ethik „das Vernunfthandeln“, durch welches die Natur organisirt und symbolisirt werden soll, als das Wesen des sittlichen Processes. Subject dieses Processes ist der Mensch. Denn nur im Menschen erreicht die allgemeine Vernunft denjenigen Grad von Activität, welcher zu der Lösung der sittlichen Aufgabe unerläßlich ist. Das Prädikat des Sittlichen kann daher auch immer nur auf ihn angewandt werden; von einer „Versittlichung“ der äußeren Natur redet Schleiermacher nur im uneigentlichen Sinne, was die Herbart'sche Schule nicht hätte verkennen sollen. Oder eigentlich ist die Menschheit Subject des Vernunfthandelns. Denn im einzelnen Menschen ist die Vernunft weder vollständig noch rein. Sein Handeln wird daher trotz der zu fordernden universellen Tendenz doch immer auch ein individuelles Gepräge an sich tragen. Ja es gehört, wie insbesondere die Monologen betonen, wesentlich zur sittlichen Aufgabe, daß die allgemeine Vernunft in Jedem eine individuelle Darstellung findet und daß Jeder nach Maßgabe seiner Individualität, die also Organ und Symbol der Vernunft zugleich ist, an dem allgemeinen Kulturprocesse theilnimmt. Und zwar wird darauf gerechnet, daß der letztere alle individuellen Kräfte gleichmäßig in Bewegung setzt; denn es handelt sich bei der sittlichen Aufgabe darum, daß die ganze Vernunft in der Totalität der Natur zur Ausprägung komme. Indem aber der einzelne Mensch in seiner individuellen Bestimmtheit an diesem Processe participirt, findet er zugleich seinen sittlichen Beruf und arbeitet durch Verwirklichung der sich aus diesem ergebenden Pflichtbegriffe an seiner eigenen Sittlichkeit oder Tugend.[1])

---

[1]) Psychol. S. 230 ff. Ethik (T.) S. 38 ff. (S.) S. 85 ff. 116 f.

Digitized by Google

Man hat nun die Formel, unter welcher Schleiermacher das gesammte sittliche Leben begreift, theils zu weit, theils zu enge und jedenfalls als zu vag und leer gefunden.[1]) Das liegt aber in der Natur der Sache und trifft am Ende alle allgemeinen Definitionen. Die Formeln, in welchen der sittliche Proceß zusammengefaßt wird, und welche alle auf den Begriff der Durchdringung der Totalität der Natur durch die Totalität der Vernunft vermittelst der menschlichen Persönlichkeiten hinauskommen, schließen übrigens weder den besonderen sittlichen Beruf des Einzelnen noch auch die Aufgabe der Versittlichung der Menschheit aus, wie Vorländer mit Unrecht bemerkt. Allerdings hätte dieser letztere Zweck als der eigentliche Endzweck des sittlichen Processes schärfer hervorgehoben werden müssen. Indessen ergibt unter Anderem eine Vergleichung jener Formeln mit der Einleitung zu der Tugend- und Pflichtenlehre, daß die Organisation der Natur als Mittel zum Zwecke der Bildung der Persönlichkeit und der Versittlichung der menschlichen Gesellschaft verstanden werden soll. In diesem Falle darf ich es aber als bleibendes Verdienst der Schleiermacher'schen Ethik hervorheben: 1. daß die sittliche Aufgabe des Einzelnen als Theil der sittlichen Gesammtaufgabe der Gemeinschaft verstanden wird, 2. daß die sittliche Charakterbildung von der Ausübung der besonderen Berufspflichten erwartet wird. Ist durch den ersten Grundsatz der Gesichtskreis der Kantischen Personalethik überschritten, so verbietet der zweite die asketische oder ceremonialgesetzliche Auffassung der Tugendbildung. Vielmehr stehen Tugendbildung und Pflichtübung in der Weise in Wechselwirkung, daß jede durch die andere bedingt ist, während beiden ihr gemeinschaftlicher und universeller Charakter gewahrt wird durch die Beziehung auf die Idee des höchsten Gutes oder die Totalität der sittlichen Aufgabe des menschlichen Geschlechts. Demgemäß lehrt denn auch Schleiermacher, daß man unter jeder Form den ganzen sittlichen Proceß beschreiben könne. Da das höchste Gut in der Totalität der einzelnen Güter besteht, so wird es in der Tugendlehre, da es immer nur Product der sittlichen Thätigkeit ist, in der Pflichtenlehre

---

[1]) So namentlich die Herbartianer. Vgl. z. B. Hartenstein, Grundbegr. d. eth. Wissenschaften S. 116.

Digitized by Google

erläutert, während die Lehre vom höchsten Gut auch bereits die Totalansicht aller Tugenden und alles pflichtmäßigen Handelns geben muß. Die Theilung ist also eigentlich allein veranlaßt durch den Charakter des Denkens, welches die Totalität nur im Einzelnen ergreift und durch die Rücksicht auf Klarstellung aller Beziehungen der sittlichen Idee.

17. Die Voraussetzungen, Grenzen und letzten Gründe des sittlichen Processes.

Der sittliche Proceß wird uns weiter verdeutlicht durch die Darstellung seiner Voraussetzungen, Grenzen und letzten Gründe.

Da sich alle sittliche Thätigkeit durch die menschliche Persönlichkeit vollzieht, so ist ihre Voraussetzung diejenige ursprüngliche Einigung von Vernunft und Natur im Menschen, welche uns bereits die Psychologie jenseits der Grenzen unseres Bewußtseins vermuthen ließ. Wir finden in uns vernünftige Natur und naturalisirte Vernunft vor allem Bewußtsein und vor aller sittlichen Thätigkeit. Der Verstand als „Einheit von Vernunft und Sinn" und der Wille als „Einheit von Vernunft und Trieb" repräsentiren dieselbe. Demnach erscheint unser Bewußtsein als Symbol und Organ der allgemeinen Vernunft bevor wir es selbst im sittlichen Processe bethätigen. Und dieses „sittlich Ererbte" begleitet überall und bedingt das „sittlich Erworbene". Aber erst in der Organisation wird die allgemeine Vernunft besondere oder Bewußtsein. Der sittliche Proceß beruht also in der Weise auf der Persönlichkeit, daß diese in ihrer Ganzheit, sofern sie sowohl Vernunft wie Natur ist, in ihn eintritt.[1]). Andererseits soll der sittliche Vorgang auf dem Gegensatze ursprünglich geeinigter und nie vollkommen geeinigter Vernunft und Natur beruhen. Er wird geradezu die „steigende Spannnng und werdende Aufhebung" dieses Gegensatzes genannt. Auch im Menschen sind beide Faktoren noch nicht völlig geeinigt, aber diese Einigung soll gerade dadurch bewerkstelligt werden, daß er sich in den allgemeinen Gegensatz von

[1]) Ethik (S.) S. 48 f. 85 ff. (T.) S. 46 ff.

Digitized by Google

vernünftiger Menschheit und bewußtloser Natur hineinstellt und an dessen Aufhebung mitarbeitet. Denn in diesem Gegensatze bewegt sich der ganze sittliche Proceß. Weltbildung und Selbstbildung in ihrer Untrennbarkeit beruhen eben darauf, daß noch nicht alle Natur und daß die ganze Natur noch nirgends völlig der Vernunft unterworfen ist. Alles zusammengenommen ist also der sittliche Proceß bedingt: 1. durch die ursprüngliche relative Identität von Vernunft und Natur in der Menschheit, 2. durch die ursprüngliche relative Differenz zwischen Vernunft und Natur und zwar in und außer der Menschheit. Dabei ist die früher erörterte Superiorität der Vernunft überall ebenfalls als eine ursprüngliche vorausgesetzt. Vernunfthandeln ohne Natur wäre zwecklos, Natursein ohne Vernunfthandeln wäre sinnlos. Das Endziel aber ist das völlige Organisirtsein und das völlige Symbolisirtsein der Natur durch die Vernunft.[1])

Demgemäß findet das sittliche Handeln nach unten seine Grenze in der „ursprünglichen" Einheit von Vernunft und Natur, aus der es hervorgeht, wie sie die menschliche Natur und die Natur überhaupt darstellt. Unbestimmt bleibt dagegen die Bezeichnung der Grenzen nach oben, wenn das Einemal der Erdkörper, „die nie ganz zu einigende Natur" und die Welt, das Anderemal Gott als solche bezeichnet werden. Dagegen ist die Totalansicht des sittlichen Processes durchaus klar. Wie das bewußte Leben überhaupt, geht er aus der unbewußten Einheit von Vernunft und Natur hervor und kommt durch das Erwachen des Gegensatzes zwischen beiden kosmischen Größen erst zur eigentlichen Action. Da aber diese Action von der Superiorität der Vernunft beherrscht wird, so kann sein Endziel auch nur in derjenigen vollständigen Einheit mit der Natur gesucht werden, welche eben auf der Unterordnung derselben unter die Vernunft beruht. So erscheint eigentlich nicht die vorausgesetzte absolute Identität von Vernunft und Natur, sondern vielmehr die ursprüngliche und absolute Ueberlegenheit der Vernunft über die Natur als das treibende Motiv und der transcendente Grund des sittlichen Processes.

---

[1]) a. a. O. (S.) S. 88 ff. Dial. S. 521.

Digitized by Google

Hier wäre also der Ort gewesen die metaphysische Idee der absoluten Identität von Idealem und Realem in angemessener Weise zu modificiren. Denn Schleiermacher erkennt doch an, daß es Natur gibt, die eben absolut, nicht zu versittlichen ist, daß der menschlichen Vernunft eine bleibende Dignität im Weltprocesse zukommt und daß es für diesen entweder keinen oder aber den Endzweck gibt, welcher in der auf der ursprünglichen Superiorität der Vernunft beruhenden Vollendung der Menschheit gesucht wird. Denn im Menschen offenbart sich die Vernunft als die weltordnende überlegene Kraft nur, indem sie sich zugleich in ihm ein eigenes „übernatürliches" Dasein gibt. Wie soll man sich nun mit dem Gedanken versöhnen, daß diese lebendige Vernunft mit dem durch sie belebten Stoffe und zwar auch mit dem aller Vernunft baren und für ihre versittlichende Arbeit unzugänglichen Stoffen im Grunde dasselbe sei? Es wird aber nichts von der Behauptung zurückgenommen, daß der sittliche Proceß wie der wissenschaftliche in Gott als der absoluten Identität von Vernunft und Natur seine Grenze und seinen absoluten Grund finde. Ich darf hier auf die Dialektik verweisen, welche nach derselben Methode den letzten Grund für die Uebereinstimmung von Wissen und Sein und von Wollen und Sein sucht und in dem „absoluten Sein" zu finden vorgibt. Es ist die Identität von Wollen und Sein, oder Gott, welche zwar dem sittlichen Handeln ebenso unerreichbar ist wie dem Wissen, und doch beide absolut begründen soll. Nun muß es ja als ein Vorzug der Schleiermacher'schen Ethik bezeichnet werden, daß sie sich mit der blos anthropologischen Begründung des sittlichen Processes nicht begnügt. Die „Identität des Wollens in der Gattung" erklärt allerdings nur die Uebereinstimmung in der Form des sittlichen Handelns. Aber die erstrebte Uebereinstimmung der ethischen Zweckbegriffe mit dem äußeren Sein sucht nach einer anderen, nach einer metaphysischen Begründung. Es ist nun die Thatsache des Gewissens, welches die Realisirung der Zweckbegriffe in der Natur von uns fordert, auf welche Schleiermacher hier das Postulat Gottes als der absoluten Einheit von Vernunft und Natur zur Begründung des sittlichen Processes stellt.

Sowie uns nämlich die Thatsache des Verstandes der Lösbarkeit der wissenschaftlichen Aufgabe versicherte, so soll uns die

Digitized by Google

Thatsache des Gewissens als des subjectiven Ausdrucks der vorausgesetzten Identität von sittlicher Idee und Natursein der Ausführbarkeit der sittlichen Aufgabe versichern. Aber nicht genug mit dieser subjectiven Gewißheit oder Ueberzeugung. Diese selbst sucht nach einer metaphysischen Erklärung und Rechtfertignng. Zu dem Ende hat nun die Dialektik der Ethik bereits die Versicherung übermittelt, daß es nur einen und denselben transcendenten Grund für die Einheit des Seins mit dem Denken in seinen beiden Abarten als wissenschaftliches und sittliches gebe. Diese letzte Garantie für die genuine Zusammengehörigkeit der Zweckbegriffe und der Naturformen, diese einzige Bürgschaft für die Durchführbarkeit und Wahrheit der Tendenz der sittlichen Vernunft auf Organisirung und Symbolisirung der gesammten Natur bietet eben die Idee der Gottheit als der absoluten Einheit von Denken und Sein, von Wollen und Sein, von Vernunft und Natur, von Idealem und Realem, der Gottheit, die wir weder als Object des wissenschaftlichen noch des sittlichen Denkens, die wir aber in der Thatsache des unmittelbaren Selbstbewußtseins, das in seiner Doppelseitigkeit als Gewissen und Verstand eine wirklich vollzogene, wenn auch nur partielle Einheit mit dem Natursein darstellt, faktisch haben und erleben.[1])

Aber in dieser absoluten Identität findet der sittliche Proceß gerade nicht seine Begründung. Denn wenn auch die völlige Durchdringung von Vernunft und Natur als sein Endziel vorgestellt wird, so verschärft er in seinem Verlaufe nur die Differenz zwischen dem eigentlich sittlichen und demjenigen Sein, welches auf diesen Charakter von Hause aus nicht angelegt ist und also für immer verzichten muß.

Wenn doch der gesammte Weltproceß durch diesen Unterschied der Dignität beherrscht ist, warum muß er in dem absoluten Sein, das ihn begründen soll, wieder preisgegeben werden? Wie sich diese Differenz aus der absoluten Einheit von Vernunft und Natur entwickele, ist so wenig einzusehen, wie daß sie sich in ihr wieder

[1]) Ethik (T.) S. 11. (S.) S. 13 ff. Dial. S. 150 ff. 521, wo das Gewissen freilich als Ueberzeugung von der Zustimmung der im sittlichen Processe Begriffenen zu unserem Thun erklärt wird.

Digitized by Google

verlieren sollen. Thatsächlich befindet sich aber Schleiermacher im Widerspruche mit sich selbst, wenn er in der Metaphysik, die doch den ethischen Proceß begründen soll, das aufhebt, worauf jener beruht: den überlegenen Werth und den Selbstzweck des einzelnen Menschen und der Menschheit, beziehungsweise der ihr charakteristisches Wesen ausmachenden Vernunft. Ferner muß bereits hier gefragt werden, wie sich aus dem metaphysischen Motive der allgemeinen und absoluten Einheit das Zweckhandeln in seiner freien Entwickelung erklären soll. Denn dieses entsteht ja erst mit dem Bewußtsein der Ueberlegenheit der Vernunft und bezweckt gar nichts anderes als diese zu einer vollständigen und allgemeinen zu machen. Sollen nun Vernunft und Natur in Gott absolut eins sein, so findet der sittliche Proceß in ihm nicht seinen absoluten Grund.

Gegen die Behauptung, daß das sittliche Handeln ebenso wie das wissenschaftliche Erkennen sich unter der religiösen Bedingtheit vollziehe, wird man nichts einwenden können. Aber in dem Maße als diese religiöse Bedingtheit metaphysisch gedacht ist, bleibt sie dem sittlichen Processe fremd. Denn es ist nicht die ursprüngliche Einheit von Vernunft und Natur, sondern, wie gesagt, die Ueberlegenheit der ersteren, welche ihm sein treibendes Motiv und damit zugleich sein Ideal gibt. Hat also die religiöse Metaphysik sich zur Begründung des wissenschaftlichen Processes nicht bewährt, so erweist sie sich zur Begründung des sittlichen ganz untauglich. Dagegen behält der Grundgedanke Schleiermachers in seiner allgemeinen Fassung volle Geltung, daß sowohl der sittliche wie der wissenschaftliche Proceß getragen sein müssen von dem religiösen Glauben an die Wahrheit und Erreichbarkeit des ihnen vorschwebenden Ideals, ein Gedanke, der uns in der Religionslehre wieder begegnen wird.[1])

18. Die sittlichen Grundbegriffe und die Form der ethischen Erkenntniß.

Wir haben uns zur Einleitung in die eigentliche Ethik noch weiter über eine Reihe von Vorbegriffen zu orientiren, deren

[1]) Daß diese durch den sittlichen Proceß geforderte absolute und unumgängliche Superiorität des Idealen zur richtig verstandenen theistischen Weltansicht führen muß, hat sich Schleiermacher nie klar gemacht.

Digitized by Google

genauere Erörterung man immer bei Schleiermacher vermißt hat. Es handelt sich um die Begriffe Sittengesetz, Freiheit, Gewissen und namentlich um die Differenz des Guten und Bösen, endlich um die Form der ethischen Erkenntniß, in deren Bestimmung Schleiermacher gleichfalls von Kant erheblich abweicht.

Der sittliche Proceß beruht, wie uns die Abhandlung „über den Unterschied von Natur- und Sittengesetz" belehrt, sowohl auf der Weltordnung überhaupt, wie auf dem Sittengesetz im Besonderen. Im „absoluten" Sinn sollen die beiden freilich identisch sein. Beide stellen das Sein der Vernunft in der Natur dar. Aber das Sittengesetz unterscheidet sich von dem Naturgesetze dadurch, daß es die Vernunft als gewußtes Wollen oder Zweckdenken der Natur überordnet. Es ist Ausdruck für das überlegene Wirken der Vernunft in der Natur. Denn „es ist nur ein und derselbe Act wodurch die Vernunft praktisch wird und wodurch es ein Sittengesetz gibt." Der einzelne Mensch, „in dem die Vernunft als Gesinnung ist", hängt immer ebensowohl vom Sittengesetze, d. h. von dem allgemeinen activen Vernunftprincip, wie von dem Naturgesetze ab, d. h. von dem, was ohne Zuthun menschlichen Handelns und vor diesem immer schon ist. Man kann sogar sagen: der sittliche Proceß beruht auf der Identität von Sittengesetz und Naturgesetz. Denn wenn die Naturordnung nicht auf Vernunft angelegt und wenn die Vernunft nicht auf die Natur angewiesen wäre, so wäre die sittliche Idee auch nur eine Illusion. Wir haben aber bereits die Lösung dieser Differenz in der Gottesidee, beziehungsweise in dem religiösen Glauben an die Einheit der Welt der Natur- und der Sittenformen gefunden. Wenn man nun dieses Sittengesetz gewöhnlich unter der Form des „Sollens" vorstellt, so will man damit der Abhängigkeit des Einzelnen von der Gattung und der in ihr gesetzten „allgemeinen" Vernunft gerecht werden. Indessen ist diese Form auf das sittliche Handeln gar nicht anwendbar, welches vorzugsweise individuellen Charakter an sich trägt. Schleiermacher glaubt sich daher gegen die imperativische und für die descriptive Behandlung der Ethik erklären zu sollen. Erstere komme nämlich zu gar keinem

Digitized by Google

positiven Ergebnisse, da sie nur „das Nichtsein“ der Vernunft in der Natur darstelle. Dagegen alle sittlichen Gesetze, sofern sie positiv sein wollen, das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur darstellen müßten.[1])

Dieses Votum gegen den sittlichen Imperativ ist nun sehr charakteristisch. Denn ich glaube nicht, daß es in erster Linie durch die übrigens ganz unbegründete Befürchtung bestimmt ist, die Reinheit der Motive möge bei jener Auffassung „durch die Rücksicht auf den Erfolg getrübt werden“. Auch scheint die Voranstellung der Lehre vom höchsten Gute als dem sittlichen Ideale, welches die noch nicht erreichte völlige und allgemeine Durchdringung der Natur mit der Vernunft vorbildlich als vorhanden schildert, gerade diese Form für die Darstellung der Gesammtheit der sittlichen Aufgabe zu empfehlen. Warum hat also Schleiermacher keinen Raum für die Darstellung des Ideals als sittlichen Gesetzes? Warum beschreibt er in der Tugendlehre die sittliche Kraft oder Gesinnung als gegeben, da sie doch selbst der Entwickelung bedarf? Und warum endlich hat er unter der Pflichtenlehre nur die Handlungen oder Verfahrungsweisen der sittlichen Vernunft zu beschreiben und nicht auch die Pflichtbegriffe als Regulatoren dieser Handlungsweise? Seine Entgegnung, daß bei dem sog. imperativischen Verfahren immer nur das „Nichtsein“ des Sittlichen zum Ausdruck komme, ist offenbar nicht stichhaltig. Denn das sittliche Ideal oder Gesetz lebt als Motiv im sittlichen Processe und ist selbst nichts anderes als das mit innerer Nothwendigkeit projicirte Endziel desselben, mit dessen Vorhaltung der in sittlicher Entwickelung Begriffene sich selbst regulirt, richtet und anspornt. Dadurch unterscheidet sich eben der sittliche Proceß specifisch vom Naturprocesse, und die Vernachlässigung dieses entscheidenden Moments wird die Ethik immer mehr oder weniger zur Physik herabdrücken. Schleiermacher hat sich nun auch

---

[1]) Vgl. hierzu Ethik (S.) S. 86 f. 55 f. 58. (T.) S. 93 f. Dial. S. 522—525. — Das sittliche Gesetz ist in jedem Menschen in Form des Gewissens, welches demzufolge die individuelle Pflicht zur allgemeinen erhebt. — Die Identität von Sittengesetz und Naturgesetz wie von Vorsehung und Sittengesetz ist im Gottesbewußtsein gegeben.

Digitized by Google

dieser Beobachtung nicht völlig entziehen können. Aber sein überall hervortretendes metaphysisches Interesse an der Einheit von Vernunft und Natur und ebenso die Betonung des productiven, durch keinen „äußeren Stoff" bestimmten Charakters des sittlichen Handelns haben es nicht dazu kommen lassen, daß ihr in genügender Weise Folge gegeben wurde. Indem er aber vorherrschend darauf bedacht ist „das Sein der Vernunft in der Natur" darzustellen, gewinnt er keine Anschauung des wirklichen fortschreitenden Handelns, und der sittliche Proceß verläuft lediglich in der Form der künstlerischen Darstellung des jeweiligen Verhältnisses von Vernunft und Natur.[1])

Für das „ethische Wissen" werden aus allem Vorangehenden noch diese Folgerungen gezogen: 1. es soll das Verschwinden „des außer der Vernunft Gesetztseins der Natur" ausdrücken und demgemäß immer zugleich ein Setzen und Aufheben des Gegensatzes von gut und böse sein, 2. es soll ferner immer auch ein Setzen und Aufheben des Gegensatzes von frei und nothwendig sein. Streng genommen gehören beide Gegensätze freilich gar nicht in die Ethik, welche lediglich das werdende Ineinander von Vernunft und Natur in seinen allgemeinen Formen darzustellen hat, sondern in die Geschichtskunde, welche sich der Aufgabe uicht entziehen darf, die Wirklichkeit an dem sittlichen Ideale zu messen.

Sofern indessen die Ethik das Allgemeine auch nur in dem Mannichfaltigen darstellen kann, ist sie ein beständiges Setzen dieses Doppelgegensatzes, der eben das Besondere in der Einheit und in der Differenz mit dem Allgemeinen kennzeichnet. Wo also „Mangel an Herrschaft der Vernunft" oder gar „Widerspruch" des Besonderen gegen das Allgemeine erscheint, da findet sich das Böse, wo die gewollte Uebereinstimmung des Einzelnen und Allgemeinen erscheint: das Gute. Wir werden später deutlicher sehen, daß Schleiermacher das Böse aus der „Differenz der Funktionen und dem Gegensatze

[1]) Es ist nicht meine Meinung, daß die imperativische Form an Stelle der descriptiven zu treten habe. Beide sind auf gegenseitige Ergänzung angewiesen, denn das sittliche Ideal ist immer, soll aber auch immer erst werden.

Digitized by Google

der Charaktere" erklärt, die eben die Möglichkeit offen läßt, das Eine auf Kosten des Anderen zu betonen. Jede solche egoistische Einseitigkeit oder Extravaganz ist unsittlich. Soviel vorerst über das unumgängliche moralische Urtheil, welches den ganzen sittlichen Proceß begleitet.[1]) Dagegen beruht der Gegensatz von frei und nothwendig darauf, daß die apriorischen Zweckbegriffe der Vernunft unabhängig von der Natur sind und erst in der Naturalisirung zu der Nothwendigkeit kommen, welche der Charakter alles realen Seins ist. Im Gegensatze zur religiösen Betrachtungsweise erkennt die sittliche in dem Menschen ein eigenthümlich bestimmtes selbstständiges und eben darum zum freien Handeln angelegtes Wesen. Eine Betrachtungsweise, die freilich immer durch die andere, welche den Menschen in seiner relativen und absoluten Abhängigkeit erfaßt, durchkreuzt wird. Auf das einzelne Subject bezogen drückt die Freiheit „die innere Lebendigkeit" desselben aus. Dieselbe bleibt aber immer dadurch beschränkt, daß der Mensch seine Natur nicht ändern sondern nur entwickeln kann. Demgemäß kann man alles sittliche Thun sowohl als frei wie als nothwendig ansehen. Frei ist es sofern es mit Bewußtsein aus der Initiative des Menschen hervorgeht, wie es allem sittlichen Handeln zukommt; nothwendig sofern es in der Natur des Menschen gründet und in der mit ihr gesetzten Superiorität der Vernunft, deren Ausdruck das Gewissen ist — von den äußeren Verhältnissen ganz abgesehen, in welchen es sich realisirt.[2])

Diese zur Einleitung gegebenen allgemeinen Erörterungen werden wir im Verlaufe der Darstellung der Grundzüge der Ethik in genauere Erwägung ziehen. Zu dieser haben wir uns nunmehr zu wenden.

---

[1]) Ethik (T.) S. 26 f. (S.) S. 52 ff. 171 f. Anm. Psychol. S. 264. Die Richtung auf das Allgemeine, auf Einheit der Menschen unter sich und mit der zu versittlichenden Natur gilt als die eigentlich sittliche Richtung des Geistes.

[2]) Ethik (T.) S. 31 f. (S.) S. 56 f. 63 ff.

Digitized by Google

2. Die Lehre vom höchsten Gute.

19. Begriff des höchsten Guts.

„Gut ist jedes bestimmte Sein, insofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechthin ist, also im Aufgehen der Gegensätze." Da nun alles Sein Abbild des absoluten Seins d. h. Einheit von Vernunft und Natur ist und unabhängig von aller sittlichen Thätigkeit der menschliche Organismus und die organisirte Natur als Schauplatz, Mittel und Object des sittlichen Thuns zweifelsohne Güter darstellen, auf welchen der sittliche Proceß beruht, so müssen wir von diesen die eigentlich sittlichen Güter, welche Produkte der menschlichen Thätigkeit sind, unterscheiden. Denn es ist die sittliche Gesinnung im Menschen, welche die sittlichen Güter producirt, um sich von ihnen zu immer neuer Produktion anregen zu lassen. Wie nun bei der Erzeugung der einzelnen Güter alle sittlichen Funktionen des Menschen in Betracht kommen, so wird das höchste Gut durch die sittliche Thätigkeit der ganzen Menschheit producirt. Denn das höchste Gut ist kein einzelnes, sondern die Totalität aller sittlichen Güter. Für den Einzelnen gibt es also auch kein höchstes Gut, sondern nur für die Gesammtheit. Allenfalls kann man den Antheil, den Jeder am höchsten Gute hat, das höchste individuelle Gut nennen.[1])

Demzufolge wird das höchste Gut, das aus der Gesammtthätigkeit der ganzen Menschheit hervorgeht, in seiner Vollendung geschildert: 1. als das goldene Zeitalter, in dem nach vollendeter Herrschaft des Menschen über die Natur die sittliche Thätigkeit nur noch als Kunst und Spiel hervortrete, 2. als ewiger Friede in der Herrschaft des Menschen über die Erde und der freien Gemeinschaft aller politischen Vereine, 3. als Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft aller Sprachen; endlich 4 als Himmelreich in der Selbstdarstellung des innersten, die freie Gemeinschaft suchenden Bewußtseins, in wel-

[1]) Ethik (S.) S. 54. 72 ff. 85. 101. (T.) S. 38 ff. Ueber das höchste Gut S. 12. 23. Kritik aller bish. Sittenl. S. 166. 173. 175.

Digitized by Google

cher zugleich jeder Einzelne zur persönlichen Vollkommenheit, d. h. zur Tugend und Glückseligkeit gelangt. Somit ist das höchste Gut die Totalität aller Ideale in ihrer Verwirklichung, der socialen und politischen, der wissenschaftlichen, künstlerischen und religiösen.[1])

Nun realisirt sich aber dieses höchste Gut nur in der Totalität aller untergeordneten Güter und ist mit diesen immer nur im Werden begriffen. „Reine Vernunft also und seliges Leben kommen in der Sittenlehre nirgends vor, sondern nur natürliche Vernunft und widerstrebendes Leben.“ Da nun die Vernunft in zwiefacher Weise in der Natur ist, nämlich sowohl „als Hervorbringen des Einzelnen“ wie als „Heraustreten aus demselben im Gemeinschaftsuchen“ so besteht jedes einzelne sittliche Gut in der Zwiefältigkeit des „Fürsich- und Für-das-Ganze-seins“. Da ferner die Vernunft nur so in der Natur ist, daß sie dieselbe organisirt und symbolisirt, so muß auch jedes einzelne sittliche Gut diesen doppelten Charakter an sich tragen. Es muß zugleich Organ und Symbol der Vernunft sein, das eine mehr, das andere weniger. Alles zusammengenommen wird jedes sittliche Gut als solches durch einen vierfachen Charakter bestimmt: es ist individuell und universell, es ist Organ und Symbol der Vernunft.[2])

20. Das organisirende und symbolisirende Vernunfthandeln unter dem universellen und individuellen Charakter.

Weil vom höchsten Gute dasselbe gilt was vom Wissen gesagt wird, daß es nämlich als Operation und Gegenstand dasselbe sei, so haben wir zugleich die sittlichen Vernunftthätigkeiten, welche in beständiger sittlicher Production begriffen, von den sittlichen Gütern nicht getrennt werden können, zu betrachten. Denn sittliche Güter bestehen nur in der Art, daß sie fortwährend

---

[1]) Ueb. d. höchste Gut S. 17. — Nicht jedes Sein ist also ein Gut, sondern nur dasjenige, welches sich in der Unterordnung alles Sinnlichen unter die Vernunft als „Abbild des höchsten Gutes“ erweist. Dies gegen Hartenstein a. a. O. S. 122.

[2]) Ethik (S.) S. 88 ff. 98 ff. (T.) S. 26. 39 ff.

Digitized by Google

erzeugt werden, und sittliche Thätigkeit ist nur als fortwährende Gütererzeugung denkbar. „Die Gesammtheit alles sittlichen für sich zu setzenden Seins" ist eben „die Gesammtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur."

Subject dieser Wirkungen ist die Menschheit in der Totalität ihrer einzelnen Glieder. Es ist nicht richtig, wenn Rothe behauptet, Schleiermacher denke lediglich die Vernunft als Subject des sittlichen Processes. Zum sittlichen Handeln kommt die Vernunft vielmehr nur vermöge des persönlichen Bewußtseins. Das Ineinander von Vernunft und Natur, welches im Menschen sich darstellt, ist Subject des sittlichen Handelns. Die Vernunft, obwohl das allein thätige Prinzip, kommt doch nie für sich, sondern immer nur in Verbindung mit der Natur zum wirklichen Handeln. Der Mensch ist aber zum sittlichen Handeln allein qualificirt, weil sich in ihm ein ursprüngliches Ueberwiegen der Vernunft über die Natur, wie es im Bewußtsein hervortritt, zur Geltung bringt. Dieses Bewußtsein hat er also auch nur, indem er sich als Glied der Gattung im relativen Gegensatze zur Natur findet, wie sie außerhalb des sittlichen Gebiets als „roher Stoff" gesetzt ist. Verläuft nun das Menschenleben überhaupt in dem Wechsel des „Insichaufnehmens und Aussichhervorbringens" oder im Erkennen und Darstellen, so erhalten diese Thätigkeiten ihren sittlichen Charakter dadurch, daß sie zwar von dem Einzelnen aber in Gemeinschaft mit der Gattung vollzogen werden und daß sie den allgemeinen Vernunftzweck, das Organisiren und Symbolisiren der Natur, zu ihrem eigenen machen. Denn nur unter dieser doppelten Bedingung kommt der sittliche Endzweck, das höchste Gut, zu Stande.[1])

Ihren Impuls findet demnach alle sittliche Thätigkeit in der Sittlichkeit des Menschen selbst, in der Gesinnung, in der inneren Lebendigkeit oder Freiheit, welche das Wirklichsein der Vernunft im Einzelnen bezeichnen. Demgemäß ist das sittliche Handeln überall „Aussichselbstentwickelung" oder Freiheit. Anderes sittliches Handeln gibt es überhaupt nicht. Diese Definition wird weiter in dem Begriff der Liebe erläutert, sofern mit diesem ausgedrückt wird, daß

---

[1]) a. a. O. (S.) S. 86 f. 103 ff. (T.) S. 72 ff. 93 ff.

Digitized by Google

der sittliche Trieb von Hause aus auf Gemeinschaftbilden und Einigung mit der Natur ausgeht. Sowie nun die allgemeine Vernunft vor allem sittlichen Handeln sich in den verschiedenen Menschen bereits ihre Organe und Symbole gebildet hat, so ist es deren Aufgabe, diesen Proceß nur in gesteigerter Weise d. h. mit Bewußtsein fortzusetzen. Alles sittliche Handeln besteht daher im Organisiren und Symbolisiren der Natur durch die Vernunft. Diese Formen der sittlichen Vernunftthätigkeit haben wir demgemäß näher zu erklären.

Es muß hervorgehoben werden, daß das Vernunfthandeln in beiden Formen dasselbe ist, nämlich das Setzen bestimmter Einheit und Vielheit, wodurch die Gruppirung alles Daseins nach Gattung und Art, nach Stufen und Stadien der Entwickelung, wie uns die Psychologie belehrte, überhaupt bedingt ist. Das Organisiren besteht in gar nichts anderem wie in diesem Gliedern und Gruppiren des materiellen Seins, wodurch eben die Vernunft ihre Superiorität zur Geltung bringt. Auf dasselbe läuft die symbolisirende (oder erkennende) Thätigkeit hinaus, denn die Vernunft macht sich dadurch allein kenntlich und wahrnehmbar, daß sie das Materielle theilt, gruppirt und somit ordnet. Wodurch also unterscheiden sich beide? Die Antwort auf diese Frage wird in Folgendem gegeben. Das Organisiren ist das eigentlich wirksame Handeln. Durch es wird die Natur gestaltet und umgestaltet. Bei ihm handelt es sich um „die Zurichtung der Natur für die Vernunft“. Und dieses Uebergewicht des Spontanen ist es eben was das organisirende von dem symbolisirenden Handeln unterscheidet. Bei dem letzteren handelt es sich nämlich mehr um das repräsentative Darstellen der bereits erworbenen Vernunftherrschaft in der Natur. Im symbolisirenden Handeln „manifestirt“ sich die Vernunft in der Natur; es stellt „das Vernunftsein der Natur und das Natursein der Vernunft“ unmittelbar dar.[1])

Beide stellen aber nur den doppelten Charakter alles sittlichen

---

[1]) Ethik (S.) S. 380 f. (T.) S. 190 ff. — Statt organisiren gebraucht Schleiermacher auch den Ausdruck „anbilden“, statt symbolisiren den anderen „bezeichnen“.

Digitized by Google

Vernunfthandelns dar. Denn die Vernunft kann gar nicht organisiren, ohne sich zugleich als das einheitsetzende dominirende Weltprincip zu manifestiren, symbolisiren oder erkennbar zu machen. Und es gibt gar kein Symbol der Vernunft, das nicht zugleich ihr Organ wäre. Indessen ist doch immer das eine „Ineinander von Vernunft und Natur“ mehr Symbol, wie z. B. der Verstand, das andere mehr Organ, wie z. B. der Wille; und das gesammte Vernunfthandeln trägt bald mehr den organisirenden Charakter (Agricultur u. s. f.) bald mehr den symbolisirenden (Wissenschaft, Kunst u. s. f.). Ja Schleiermacher geht mit der Behauptung noch weiter, die organisirende Thätigkeit sei Voraussetzung der symbolisirenden und diese deren Resultat. Denn, wie angedeutet, das erstere hat die ungefügige Natur zu überwältigen, das zweite stellt die unbestrittene Herrschaft der Vernnnft über die Natur dar. Das „Organ ist also immer „Handelnwerden“ oder „Einswerdensollen“, das Symbol „Gehandelthaben“ oder „Einsgewordensein“ von Vernunft und Natur. In dem Maße nämlich in dem wir die Natur beherrschen, ist sie uns auch verständlich; und wir verstehen die Natur nur nach Maßgabe der Herrschaft, die wir über sie ausüben.

Dahin gehört denn auch der Nachweis, daß sich beide Thätigkeiten begrenzen. Die organische findet ihre Grenze in der symbolischen. Denken wir uns nämlich die ganze Natur vollständig organisirt, so erübrigte doch immer noch das „Sich-selbst-darstellen“ der Vernunft in der Natur. Die symbolisirende findet umgekehrt ihre Grenze in der organisirenden Thätigkeit. Denn die „innerste Lebenseinheit“ sowohl des Einzelnen (Ich) wie des gesammten Daseins (Gott) ist nicht mehr Gegenstand des Bewußtseins und also auch nicht mehr Vernunftsymbol. Vielmehr ist sie, wie bereits erörtert, der transcendente Grund aller sittlichen Thätigkeit und veranlaßt die Bildung eigener Symbole, in welchen sie übrigens nur mehr angedeutet wie erkennbar gemacht wird. Der sittliche Proceß beginnt also mit dem Organisiren, endigt mit dem Symbolisiren und vollendet sich in dem „vollkommenen Sein der Vernunft in der Natur“, wo Alles in der Vernunft Gesetzte in organische Bewegung übergegangen und alle organische Bewegung von der Vernunft durchdrungen ist.[1])

[1]) Ethik (S.) S. 88 ff. 103 ff. 108 ff. 114 ff. (T.) S. 51 ff. 72 ff.

Digitized by Google

Da nun die Vernunft vermöge ihrer unendlichen Modificabilität in dem Materiellen in jeder Persönlichkeit „auch eine andere" ist, so haftet auch dem sittlichen Handeln der Gegensatz des Universellen und Individuellen an, und zwar in der Art, daß alles sittliche Handeln sowohl universell wie individuell bestimmt ist, das eine jedoch vorherrschend universell, das andere vorherrschend individuell. Das Handeln, in welchem der Einzelne vorwiegend als Organ oder Symbol der Vernunft erscheint, wird auch das identische genannt. Indessen da die Intelligenz immer nur zugleich mit der Natur wirken kann, in welcher sie sich differentiirt, so gibt es auch kein identisches Handeln ohne irgendwie differenten Charakter. Also auch in dieser doppelten Beschaffenheit ergänzen sich die beiden Grundformen des Vernunfthandelns, das eben in dem Maße sittlich ist „als Gemeinschaft gesetzt wird, die in anderer Hinsicht Scheidung, oder Scheidung, die in anderer Hinsicht Gemeinschaft ist". Folglich besteht das gesammte sittliche Sein in dem Organisiren und Symbolisiren der Vernunft in der Natur „mit gleichbleibender und differentiirender Ausprägung".[1])

Wenn somit in der Aufstellung des Begriffs des Vernunfthandelns die Einheit des sittlichen Processes gewahrt wird, so soll der vierfache Charakter des Symbolisirens und Organisirens, des Identischen oder Universellen und des Differenten oder Eigenthümlichen die Modifikabilität desselben zum Ausdruck bringen. Die Sonderung dieser Thätigkeiten ist nur eine relative und bemißt sich wiederum nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Charakters, womit indessen das Vorhandensein der anderen sowenig ausgeschlossen werden soll, als sich das Sittliche des Vernunfthandelns ja gerade in dem Zusammensein dieser vier Merkmale bewähren muß. Der Vorwurf, den unter Anderen auch Vorländer (a. a. O. S. 168 f.)

---

88 ff. — Deutlicher scheidet Rothe das organisirende = naturbildende Handeln von dem symbolisirenden = Erkennen. Theol. Eth. II, § 229.

[1]) Ethik (S.) S. 116 ff. (T.) S. 40 ff. — Sehr richtig wird bemerkt, daß die Ethik ohne Berücksichtigung der Individualität und des individuellen Charakters alles sittlichen Handelns zur bloßen Rechtslehre herabsinken würde a. a. O (S.) S. 93 Anm. 2.

Digitized by Google

gegen Schleiermacher erhebt, daß er nämlich die sittlichen Funktionen nicht scharf genug geschieden habe, trifft ihn um so weniger, als es gerade seine Absicht ist, die Einheit alles sittlichen Thuns in der Verschiedenheit seiner Beziehungen zur Anschauung zu bringen. Aus der Combination beider sich kreuzender Thätigkeiten mit dem Ueberwiegen je des individuellen oder universellen Moments sollen sich nun auch alle Verhältnisse, Gebiete und constanten Beziehungen, welche das höchste Gut constituiren, entwickeln. Das identische Organisiren bildet den Verkehr, das identische Symbolisiren die Wissenschaft; das individuelle Organisiren producirt das Eigenthum, das individuelle Symbolisiren die Gefühlsdarstellung. Darauf haben wir noch des Näheren einzugehen.

21. Die verschiedenen Beziehungen, Verhältnisse und Bildungsgebiete des Vernunfthandelns.

Fassen wir vorerst die verschiedenen Beziehungen, Verhältnisse und Bildungsgebiete des Vernunfthandelns ins Auge, in welchen sich dasselbe entfaltet.

Schleiermacher unterscheidet vier Beziehungen des sittlichen Handelns: 1. vermöge der Identität unserer eigenen bildenden Natur und ihrer Beziehungen zu der außer uns gesetzten zu bildenden Natur entwickeln sich die Beziehungen „des gemeinschaftlichen Gebrauchs oder Verkehrs", 2. vermöge der Verschiedenheit der sittlichen Naturen und ihrer Beziehungen zu den Systemen der Naturgestaltung bildet sich „ein in sich abgeschlossenes Ganze der Unübertragbarkeit oder des Eigenthums". Ebenso entwickelt sich auf Seiten der symbolisirenden Thätigkeit, 3. sofern sie auf der Identität der Bewußtseinsgesetze beruht, das Bezeichnungsgebiet „des gemeinsamen Denkens und Sprechens", 4. sofern sie dagegen auf der ursprünglichen Verschiedenheit der bezeichnenden Natur in ihren Beziehungen zu der zu bezeichnenden beruht „das unübertragbare in sich abgeschlossene Bezeichnungsgebiet der Gefühlserregung". Indessen ist die Scheidung dieser Beziehungen nicht absolut gemeint. Vielmehr sowie Verkehr und Eigenthum nur „beziehungsweise" einander entgegengesetzt sind, so auch Gedanken- und Gefühlsausdruck,

Digitized by Google

Die organisirende Thätigkeit kann keinen Verkehr entwickeln ohne Eigenthum und kein Eigenthum, das nicht im Verkehr sich bildete. Aber auch der durch die Sprache vermittelte wissenschaftliche Verkehr, der auf identische Naturerkenntniß ausgeht, schließt keineswegs die unendlich verschiedenen Aeußerungen des persönlichen Gefühls, das eben Jeder nur für sich hat, aus. Vielmehr bürgt die Einheit des sittlichen Lebens dafür, daß keine seiner Beziehungen die andere vernichtet und daß in allen Beziehungen auch die unübertragbaren und differenten Ausprägungen der sittlichen Idee vermöge der Einheit der Gattung in Relation bleiben.[1])

Dieser Gedanke wird weiter erprobt in der Darstellung der sittlichen Verhältnisse, welche sich unter den einzelnen Menschen in diesen Beziehungen entwickeln.

Das Zusammensein der Menschen im Verkehr bildet das Recht oder das gegenseitige „Bedingtsein von Gemeinsamkeit und Erwerbung"; und die Gemeinschaft des Wissens beruht auf dem Glauben (= Vertrauen), als gegenseitiger Bedingtheit von Lehren und Lernen im Gebrauche der gemeinschaftlichen Sprache. Andererseits entwickelt sich in der Abgeschlossenheit des Eigenthums die freie Geselligkeit der Einzelnen als gegenseitiges Bedingtsein der Unübertragbarkeit und Zusammengehörigkeit des Eigenthums, in der Verschiedenheit des Gefühls aber die Offenbarung (= Mittheilung) oder das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und Zusammengehörigkeit des Gefühls. Von jedem dieser Verhältnisse gilt, daß es über das ganze menschliche Geschlecht sich verbreite, aber nicht nothwendig ein gleiches Aller zu Jedem sein müsse.[2])

Endlich entsprechen den beiden Formen der sittlichen Thätigkeit in ihrem zwiefachen Charakter vier Bildungsgebiete, nämlich: 1. die Gymnastik als die auf den Menschen gerichtete intensive organisirende Thätigkeit, welche 2. in ihrer extensiven Richtung auf die Natur theils Mechanik ist, wo es sich um die anorganische, theils Agricultur, wo es sich um die organische Natur handelt. Sofern aber beide Gebiete zugleich dem Erkennen seine Objekte liefern,

---

[1]) Ethik (S.) S. 122 ff. (T.) S. 57 ff.

[2]) a. a. O. (S.) S. 142 ff. (T.) S. 60 ff.

Digitized by Google

ergibt sich eine weitere Abtheilung dieses Bildungsgebiets, welche nicht eben sehr treffend „die Sammlung" genannt wird. Dagegen entwickelt sich aus der symbolisirenden Thätigkeit 3. in der Richtung auf das Wissen das Bildungsgebiet der theils mathematisch-empirischen, theils transcendent-metaphysischen Wissenschaft, 4. in der Richtung auf das Fühlen, Kunst und Religion. Die Theilung beider Bildungsgebiete erfolgt nach Maßgabe des Gegensatzes des Extensiven und Intensiven.[1])

Das sind also die Formen, in welchen sich der sittliche Proceß gesetzmäßig bewegt und realisirt. Was an Klarheit der Distinction hier vermißt werden möchte, darf man zum guten Theil aus der literarischen Verfassung der Vorlesungen über die Ethik erklären und entschuldigen. Indessen wird die Ableitung der sittlichen Funktionen aus der Idee des höchsten Gutes nach Maßgabe des Gedankens von der unbedingten Superiorität der Vernunft gegenüber der Natur ganz folgerichtig vollzogen, und die Scheidung der organisirenden und symbolisirenden Seite der Vernunftthätigkeit ist zum bleibenden Besitze der neueren Ethik geworden. Die sittliche Thätigkeit verläuft allerdings in der doppelten Richtung des Erkennens und des Handelns auf die Natur. Eine Erörterung der psychischen Artverschiedenheit beider gehört aber nicht in die Ethik. Ebenso richtig ist die Unterscheidung des wirksamen und des darstellenden Handelns und der Nachweis des doppelten — individuellen und gemeinschaftlichen — Charakters aller sittlichen Vernunftthätigkeit. Auch sind die Beziehungen, Verhältnisse und Gebiete des sittlichen Lebens in der Hauptsache richtig bezeichnet, wenn auch ihre Ableitung aus der Idee des höchsten Gutes unklar und ihr gegenseitiges Verhältniß vorerst unerörtert geblieben ist. So ist namentlich die Frage inwiefern sich die einzelnen sittlichen Verkehrskreise nicht wieder in ein Verhältniß der Subordination (man denke z. B. an die Ausdehnung des Rechts auf das gesammte empirische Leben)

---

[1]) a. a. O. (S.) S. 172 ff. (T.) S. 72 ff. — Für alle diese Gebiete gilt „wegen des fragmentarischen Charakters der Einzelnen" sowohl das Postulat der Arbeitstheilung, wie dasjenige des Tausches der Produkte der sittlichen Arbeit. Ethik (S.) S. 187 ff.

Digitized by Google

bringen lassen, gar nicht angeregt. Indessen wird die Darstellung der vollkommenen ethischen Formen, den gegebenen Ueberblick über den gesammten sittlichen Proceß auch in dieser Richtung ergänzen.[1]) Bevor wir aber zu dieser übergehen, müssen wir uns über eine Frage von principieller Wichtigkeit verständigen, deren Beantwortung Schleiermacher nicht in einer selbständigen Ausführung, sondern nur in zerstreuten Bemerkungen gibt. Das ist die Frage nach dem sittlichen Werthe des in seinen Grundzügen geschilderten Vernunftprocesses.

22. Das Vernunfthandeln in seiner Beziehung zu dem Gegensatze des Sittlichen und Unsittlichen.

Wie aus allem Vorangehenden erhellt, liegt es in der Natur Sache, daß alle sittliche Thätigkeit in irgend einem Maße an dem vierfachen Charakter des Organisirens und Symbolisirens, des Individuellen und Universellen Theil habe. Denn die Verschiedenheit des sittlichen Handelns wurde ja unter dem Vorbehalte auf das Uebewiegen des einen oder anderen Faktors zurückgeführt, daß keine jener das sittliche Sein constituirenden Merkmale gänzlich ausgeschlossen werden dürfe. Indessen ist allerdings die Möglichkeit vorhanden, daß der eine oder andere in so exklusiver Weise betont wird, daß den übrigen kein Raum bleibt, um sich geltend zu machen. Wo nun aber diese vier Charaktere isolirt werden, da werden sie auch in Gegensatz gebracht, und der sittliche Proceß büßt seine Einheit und Universalität ein, d. h. er verliert den eigentlich sittlichen Character. Es gilt daher als ethisches Postulat, daß jedes sittliche Handeln und Sein an diesem vierfachen Charakter participire. Nur unter dieser Bedingung ordnet sich die Art der Gattung unter.

In anderer Wendung begegnen wir demselben Gedanken in der Forderung, daß alles Handeln seinen sittlichen Charakter sich wahre 1. in der Richtung auf die sittliche Idee der Einheit von Vernunft und Natur, oder 2. in der Beziehung auf die Totalität der sittlichen Aufgabe, das Symbolisiren und Organisiren der gan-

[1]) Vgl. § 23.

Digitized by Google

zen Natur durch die ganze Menschheit, was auf dasselbe hinauskommt. Darin liegt also das Gute, in der Zerreißung und Isolirung der Thätigkeiten das Böse. Denn das Ziel der bildenden Thätigkeit ist es, die gesammte Natur in den Dienst der Vernunft zu bringen, das Ziel der symbolisirenden die ganze Vernunft in dem organischen Sein und Thun darzustellen.

Zugleich aber soll sowohl die symbolisirende, wie die organisirende Thätigkeit immer auch sowohl den individuellen wie den gemeinschaftlichen Charakter an sich tragen. Denn sittlichen Werth hat nur das Thun, dessen Subjekt die freie Persönlichkeit in ihrer individuellen Bestimmtheit ist. Andererseits muß auch die freieste That sich eingliedern in das gemeinschaftliche Handeln aller Persönlichkeiten, durch welches allein die sittliche Aufgabe in ihrer Ganzheit gelöst werden kann.[1])

Was insbesondere den gemeinschaftlichen Charakter des sittlichen Handelns angeht, so ist derselbe schon bedingt und gefordert durch die Beobachtung, daß der gesammte sittliche Proceß an ein „vorsittlich gegebenes Maß" gebunden ist. Derselbe bewegt sich nämlich immer nicht nur in den Grenzen der Persönlichkeit des Einzelnen, sondern auch der Familie und des Volkes. In der Persönlichkeit des Einzelnen kommt die sittliche Idee sowenig zu vollständiger Darstellung, als diese „überhaupt für sich gegeben ist". Erst in der relativen Aufhebung der Geschlechtseinseitigkeit (d. h. in der Familie) und in der Mehrheit der besonderen Verbindungen, welche die Volksthümlichkeit umschließt, erhalten die persönlichen Thätigkeiten und Verhältnisse der einzelnen Menschen, weil auf die Totalität der Aufgabe bezogen und durcheinander ergänzt, wirklichen sittlichen Werth. Der sittliche Proceß beruht auf diesen kleineren oder größeren Persönlichkeiten und realisirt sich allererst durch sie und in ihnen. Denn im Begriffe der Person (des Einzelnen, der Familie oder des Volkes) liegt immer „das Gesetztsein der sich selbst gleichen und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem bestimmten und gemessenen, also beziehungsweise für sich bestehenden Naturganzen, welches daher zugleich anbildend ist und

---

[1]) Ethik (S.) S. 116 ff. 156 ff. (T.) S. 65 ff.

Digitized by Google

bezeichnend, zugleich Mittelpunkt einer eigenen Sphäre und angeknüpft an Gemeinschaft". Familie und Volk werden in der gleichen Hinsicht als „Elemente" des sittlichen Maßes bezeichnet. Außerhalb derselben seien jedenfalls Recht und Glaube (richtiger Wissen) keine sittlichen Güter. Hingegen sollen Offenbarung und Geselligkeit über die familiären und nationalen Grenzen hinausgreifen und den universellen Charakter der sittlichen Idee zur Anschauung bringen.[1])

Damit ist nun freilich zur Bestimmung des sittlichen Werthes der bereits früher ausgeführten Verhältnisse wenig gesagt. Es sind nur die Naturgrenzen gezogen, innerhalb welcher sich die sittliche Idee besondert und in der Besonderung realisirt. Denn die Behauptung geht offenbar zu weit, daß Wissenschaft und Recht außerhalb der nationalen Grenzen keine sittlichen Güter seien. Dieselben erstrecken sich in der That weiter, was hier nicht bewiesen zu werden braucht. Schleiermacher hätte sich also vielmehr so ausdrücken sollen, daß alles sittliche Sein und Thun sowohl sein individuelles wie sein universelles Maß habe. Denn auch Glaube und Geselligkeit entbehren keineswegs der bestimmten volksthümlichen Ausprägung.

Nun sollen alle voranstehenden Postulate hier nur zur Feststellung des sittlichen Werthes des Handelns aufgestellt werden. Alle Unsittlichkeit wird daher aus der Nichtbeachtung derselben erklärt.

Tritt nämlich in der bildenden oder bezeichnenden Thätigkeit die Beziehung „auf das Sein der Vernunft überhaupt in der Natur überhaupt" zurück, oder verschwindet sie gar hinter den besonderen Richtungen, welche diese Thätigkeiten nehmen können, so treten dieselben auch in einen ausschließenden Gegensatz. Oder mit anderen Worten: verlieren die sittlichen Thätigkeiten die Beziehung auf die sittliche Idee oder die Totalität der durch diese gestellten Aufgabe, so verlieren sie auch die Einheit unter sich und treten in Gegensatz zu einander, in einen Gegensatz, der jede sittliche Thätigkeit für sich, in der Isolirtheit ausarten oder verkümmern läßt. Dieser Fall tritt z. B. überall da ein, wo man sich der Herrschaft über

---

[1]) Ethik (T.) S. 68 ff. 122 ff. (S.) S. 156 ff.

Digitized by Google

die Natur nur als Mittel zum Zwecke der Betrachtung bedient, oder wo man umgekehrt das Erkennen nur zum Zwecke materiellen Nutzens übt. Das erste wird die cynische, das zweite die ökonomische Unsittlichkeit genannt. Oder: man bildet seine Fähigkeiten zu Fertigkeiten aus, ohne dieselben zum gemeinen Nutzen anzuwenden; das ist die athletische Unsittlichkeit, welche sich an der eigenen Kraft genug sein läßt. Man kann aber auch die Producte der sittlichen Thätigkeit Anderer zum Vorwande seiner eigenen Trägheit nehmen; das ist dann die weichliche, dissolute Maxime der Faulheit.[1])

Indessen wird uns die positive Bestimmung des sittlichen Werthes der Vernunftthätigkeit der Beantwortung unserer Frage näher bringen.

Zur bildenden Thätigkeit wird in dieser Richtung Folgendes gelehrt. Der Verkehr beruhe als sittlicher auf dem Vertrauen und auf dem Gelde. Nur wenn man vertrauen dürfe, daß die Verkehrenden „in der allgemeinen Vernunftaufgabe“ begriffen sind, sei man vor dem Argwohne der egoistischen Ausbeutung geschützt und befinde sich in einem Gebiete wirklicher, über die egoistischen Zwecke hinausgehender, auf den gemeinen Nutzen gerichteter sittlicher Thätigkeit. Das Geld aber ist Aequivalent für den Besitz und insofern sittliches Verkehrsmittel. Ohne die auf der Pluralität der Verkehrenden beruhende Arbeitstheilung und ohne den durch das Geld vermittelten Productentausch, bliebe die sittliche Aufgabe in ihrer Totalität ungelöst. Denn in anderer Weise ist das Besitzergreifen der Natur durch die Vernunft weder denkbar noch sittlich, als daß die Einzelnen sich Eigenthum erwerben, um dasselbe im Tausch der Güter zugleich zum Gemeingute zu machen. Der Einzelne muß hier also sowohl für sich als für die Gesammtheit arbeiten, und die Verbindung dieser zwiefachen Tendenz macht den sittlichen Werth aller bildenden Thätigkeit aus. Erwerb ohne Gemeinschaft oder auch Gemeinschaft ohne persönlichen Erwerb wären gleich unsittlich.[2]) Indessen wird dieser Grundsatz zunächst nur auf die bildende Thätigkeit als identische angewandt. In ihrem differenten Charakter soll

---

[1]) Ethik (S.) S. 182 ff. (T.) S. 75 ff.

[2]) A. a. O. (S.) S. 193 ff. 205 f. (T.) S. 77 ff.

Digitized by Google

dieselbe das abgeschlossene Bildungsgebiet des Hauses produciren, das als solches lediglich individueller Besitz, sich in der Gastlichkeit für das Allgemeine aufschließt. Häuslichkeit und Gastlichkeit sind aber durcheinander bedingt ihrem sittlichen Charakter nach, und das Aufheben dieses Verhältnisses würde als Unsittlichkeit zu bezeichnen sein.[1])

Es ist nun richtig, daß das Haus oder die Familie in viel exklusiverem Sinne individuelles Eigenthum sind, wie die physischen Güter oder das Geld. Aber der Grund warum das so ist, bleibt verschwiegen. Die Unterscheidung der identisch und der different bildenden Thätigkeit ist aber hier um so ungenügender vollzogen, als ja auch die Bildung des Hauswesens auf dem Eigenthume beruht und der Gebrauch desselben gerade hiedurch eigenthümlich begrenzt wird.

Ueber den sittlichen Charakter der bezeichnenden Thätigkeit wird Folgendes festgestellt. In ihrer identischen Ausprägung als wissenschaftliches Erkennen und Sprechen soll sie nur insofern „gut" sein, als sich das Transcendente und Mathematische in gegenseitiger Bedingtheit darin finde. Keinem Wissen darf also die Beziehung auf die Einheit von Sein und Bewußtsein und auf die Totalität ihrer besonderen Erscheinungen fehlen. In diesem Sinne wird behauptet die Sittlichkeit des Wissens liege in der Identität von Begriff und Wahrnehmung. Andererseits aber, sofern das Wissen nur in der Vielheit der Erkennenden existirt, wird die Tendenz auf allgemeine Uebereinstimmung im Austausche der Erkenntnisse und die Uebereinstimmung von Gedanke und Wort postulirt. Wo dem Wissen die Ueberzeugung von der Uebereinstimmung mit dem Objecte oder wo ihm die Tendenz auf Verständigung mit allen Wissenwollenden fehlt, da ist die theoretische Unsittlichkeit. Denn wenn im Sprechen das Erkennen als Gemeingut gesetzt wird, so beruht doch dessen sittlicher Werth ganz und gar auf der Identität von Erfahrung und Mittheilung. Aber auch die Einseitigkeit der wissenschaftlichen Methoden kann zum sittlichen Fehler werden, wo sie die Richtung auf die Totalität der Aufgabe oder auf das wissen-

[1]) a. a. O. (T.) S. 63. 85. (S.) S. 205 f.

Digitized by Google

schaftliche Ideal in Frage stellt. Es wird daher die Durchdringung der apriorischen und aposteriorischen, der analytischen und synthetischen Methode zum sittlichen Postulate erhoben und ausdrücklich erklärt, daß solange dieselbe nicht erreicht sei, die wissenschaftliche Kritik und Skepsis sittlich berechtigt und sogar sittliche Pflicht seien.[1])

Worin besteht nun aber der sittliche Werth des individuellen Erkennens in seinem vorwiegend receptiven Charakter als Fühlen sowohl, wie nach seiner vorwiegend activen Seite als Phantasie? Das individuelle Erkennen oder Fühlen wird, wie bekannt, rein auf sein Subject bezogen und drückt lediglich dessen Zustand für es selbst aus, aber es bricht doch auch mit innerer Nothwendigkeit hervor in Laut und Geberde und sucht sich selbst vermittelst seiner aktiven Seite, der Phantasie, in der andeutenden Sprache der Empfindung sowie namentlich in den Gebilden der Kunst zu objectiviren und für Andere darzustellen. Darin zeigt sich zugleich die gemeinschaftsuchende Tendenz und die gemeinschaftbildende Kraft des Gefühls. Daher wird als sittliche Forderung aufgestellt, daß jeder innere Moment sich manifestire, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein ganz in Selbstdarstellung oder Kunst übergehe. Denn nur auf diese Weise kann das Fühlen an der allgemeinen sittlichen Aufgabe, die ganze Vernunft in aller Natur darzustellen, theilnehmen. Die Sittlichkeit des Gefühls wird also in der Tendenz auf Mittheilung und in der inneren Wahrheit des Dargestellten, das Ausdruck des Erlebten sein muß, gesucht. Gefühl ohne Darstellung, oder Darstellung ohne Gefühl wäre gleich unsittlich.[2])

Nun ist aber jedes Gefühl von „einer begleitenden Erregung" umspielt, die uns unser Befinden im Zusammensein mit allen Anderen in der Form von Lust oder Unlust ausdrückt. Diese wechselnden Empfindungen, welche die Veränderlichkeit des subjectiven Bewußtseins kennzeichnen, nennt Schleiermacher „das Mathematische", während die unveränderliche stetige Beziehung der inneren Einheit des Lebens auf die allgemeine Identität alles Lebens „das Transcendente" im Gefühl heißt. In dieser Beziehung wird nun

---

[1]) Ethik (S.) S. 222 ff. (T.) S. 95—105.

[2]) a. a. O. (S.) S. 247 ff. (T.) S. 112 ff.

Digitized by Google

der sittliche Charakter desselben in dem Gleichgewicht beider Momente gefunden. Denn wo Alles im Gefühle Erlebte nur auf den Wechsel persönlicher Lust und Unlust bezogen wird, da entwickeln sich Egoismus und Eudämonismus; oder wo das transcendente Moment isolirt und alle Gefühlserregung nur auf das Sein schlechthin bezogen und in diesem begraben wird, da muß sich der falsche Quietismus oder die farblose träge Contemplation entwickeln.

Es ist zu bemerken, daß das eigentliche Sittliche im Gefühl mit der Religion identificirt wird. Wo Lust und Unlust nicht blos auf die Person, sondern auf deren Stellung in der Totalität der Menschen und zu der allgemeinen sittlichen Aufgabe, die auf absolute Einheit von Vernunft und Natur gerichtet ist, bezogen werden, da hat das Gefühl den religiösen Charakter. Demgemäß wird der „Vernunftgehalt" im Gefühl kurzweg Religion genannt, die sich zur Kunst verhalte wie das Wissen zur Sprache. Alle Lust und Unlust soll daher nicht blos „animalisch", d. h. durch das Einzelne bestimmt und auf den Einzelnen bezogen, sondern sie soll zugleich „religiös" sein, d. h. auf die Einheit von Vernunft und Natur und auf die Totalität der an deren Herstellung arbeitenden Menschheit bezogen werden.[1])

Womit nun freilich die ausdrückliche Erklärung der Aesthetik im ungelösten Widerspruch steht, derzufolge die Kunst als absolut freie innere Produktivität sich jeder sittlichen Beurtheilung und Abzweckung entziehe.[2])

Der Maßstab, an welchem hier der sittliche Werth des Vernunfthandelns gemessen wird, leidet nun allerdings an einer gewissen Vagheit und Aeußerlichkeit. Es ist mindestens sehr oberflächlich, den Grund aller Unsittlichkeit allgemeinhin in der Disharmonie der Thätigkeiten und ihrer verschiedenen möglichen Beziehungen zu finden. Denn wenn wir uns an das physische Gesetz des Ueberwiegens erinnern, welches alle Differenzen des Handelns bestimmt, so scheint die Unsittlichkeit ebensosehr durch die natürliche Ungunst der persön-

---

[1]) Ethik (S.) S. 243 ff. 319. (T.) S. 112 ff. 218 ff.

[2]) Aesthetik S. 35 f. 209 f. Indessen ist daran zu erinnern, daß Schleiermacher das „Vernunfthandeln" allgemeinhin bereits als „sittliche" Thätigkeit versteht.

Digitized by Google

lichen Anlagen und der Verhältnisse, wie durch den bösen Willen hervorgerufen zu werden. Andererseits ist es das natürliche Gleichgewicht der Fähigkeiten und Beziehungen des Menschen, welches auf den Grad seiner Sittlichkeit den erheblichsten Einfluß auszuüben scheint. Ebensowenig läßt sich von dem sittlichen Endzwecke, also dem Postulate der totalen Durchdringung von Vernunft und Natur aus ein sicherer Maßstab für das sittliche Urtheil gewinnen, obwohl in ihm die unbedingte Ueberlegenheit der Vernunft gewahrt ist. Und so richtig auch der Gedanke ist, daß die Verbindung des Interesses der Persönlichkeit mit dem der Gemeinschaft den sittlichen Charakter des Handelns wesentlich bedinge, so trifft derselbe doch auch nur das in die Erscheinung tretende sittliche Handeln, während ein Maßstab für die Beurtheilung der sittlichen Gesinnung damit noch nicht gewonnen ist. Ueber diese Unsicherheit des Urtheils wäre aber Schleiermacher hinausgekommen, wenn er der Behauptung eine principielle Bedeutung zugemessen hätte, daß der Versittlichung der Menschheit als Endzweck sich die Organisation der Natur als Mittel zum Zwecke unterordne. So aber können wir auch dem nicht genügend begründeten Urtheile, daß die Beziehung auf die Gemeinschaft aller im sittlichen Processe Begriffenen und auf die sittliche Idee der Einheit von Vernunft und Natur erst dem Handeln des Einzelnen sittlichen Werth gebe, im besten Falle nur eine formale Bedeutung für die Lösung des gestellten Problems zuerkennen.

Soviel steht indessen nach allem Vorangehenden bereits fest, daß Schleiermacher den Gegensatz des Sittlichen und Unsittlichen weder mit dem des Nützlichen und Unnützlichen, noch auch den sittlichen Begriff des Guten mit dem ökonomischen einfach identificirt hat, wie J. H. Fichte (a. a. O. S. 303) und ihm nach Heman (Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. 17 S. 465, 469) voreilig behaupten. Und wenn ein besonderes Verdienst der Schleiermacher'schen Ethik in dem Nachweis der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Bedingtheit aller sittlichen Thätigkeiten, Verhältnisse und Gebiete gefunden werden darf, so kann auch bei aller Unzulänglichkeit seiner Ausführungen über den Gegensatz des Sittlichen und Unsittlichen der formale Werth des Maßstabes, den er an alle sittlichen Erscheinungen anlegt, nicht verkannt werden. Vielmehr ist der sittliche Charakter des

Digitized by Google

menschlichen Handelns in der That bedingt durch die Richtung auf die Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes und die Totalität der sittlichen Zwecke, welche in der Idee des höchsten Gutes zusammengefaßt und als die sittliche Totalaufgabe desselben bezeichnet werden.

23. Die vollkommenen ethischen Formen.

Die Idee des höchsten Gutes wird endlich erläutert in der Darstellung der vollkommenen ethischen Formen.

Die sittlichen Funktionen bewegen sich wie wir bereits sahen in der Weise, daß sie immer vier coordinirte Sphären oder Formen des sittlichen Seins produciren, nämlich Staat und Wissenschaft, Kirche und freie Geselligkeit. Jede derselben umfaßt in ihrer Art alle Verhältnisse, Beziehungen und Bildungskreise des sittlichen Daseins: der Staat, soferne sie äußere rechtliche Existenz haben, die Wissenschaft, sofern sie an die Sprache gebunden sind, die Kirche, sofern sie auf der Gesinnung beruhen, die freie Geselligkeit umfaßt alle ohne Weiteres als allgemeinstes Bildungsgebiet. Die Coordination dieser vier Formen wird nun freilich nicht näher erörtert, ebensowenig das Princip, nach dem sie als Theile eines Ganzen angesehen werden sollen.[1]) Ferner kann es auffallen, daß die Familie nicht unter ihnen aufgezählt wird.[2]) Indessen wird dieselbe, ebenso wie die Persönlichkeit des Einzelnen und das Volksganze als das Maß bezeichnet, an dem sich Jeder in allen großen ethischen Lebensformen orientire. Denn sie stellt die elementare Art dar, wie beide sittliche Funktionen und zwar jede mit ihren beiden Charakteren verbunden sind und ist insofern das erste Abbild des höchsten Gutes. Die Familie, die uns also den Maßstab für das gesammte sittliche Leben ursprünglich in die Hand gibt, beruht auf der Ehe, die in der Einheit des Psychischen und Physischen, welche die Liebe constituirt, als unauflöslich gesetzt ist. Ihr sittlicher Werth wird in der Aufhebung der Geschlechtseinseitigkeit und in der durch

[1]) Die Pädagogik erwartet von der Wissenschaft den Ausgleich dieser Gegensätze. S. 201 f.

[2]) Vgl. S. 127 unten.

Digitized by Google

diese bedingten Vollendung der Persönlichkeit gefunden. Da aber das sittliche Gleichgewicht des Physischen und Psychischen jedenfalls nur in der monogamischen Form der Ehe erreicht wird, so kann nur diese als sittlich berechtigt angesehen werden.[1])

Indessen ist auch hier die universelle Ehe, welche das Persönliche dem Geschlechtscharakter unterordnet, als eine sittlich tiefer stehende Form der Monogamie zu beurtheilen, wie die individuelle auf persönliche Wahlanziehung beruhende Ehe. Alle bisher gefundenen Verhältnisse und Beziehungen, welche in ihrer Totalität das höchste Gut constituiren, finden sich nun in der Ehe, beziehungsweise in der Familie in elementarer Zusammenfassung: Besitz und Erwerb, Sprache und Wissenschaft, Gefühl und Darstellung. In ihrer Vollständigkeit repräsentirt die Familie zugleich die Totalität der Altersstufen und Geschlechter und realisirt in dieser Hinsicht die Idee der Menschheit. Es gibt also auch kein sittliches Gut, das sich nicht in ihr fände und kein sittliches Thun, das sie nicht zum Ausgange nehmen müßte. Sie ist vor Allem Grundlage des Staates, welcher eine Vielheit von Familien mit dem Bande der Volksthümlichkeit und der Nationaleinheit umfaßt.

Wegen dieser elementaren und grundlegenden Bedeutung wird der Begriff der Familie isolirt, um als Grundlage aller sittlichen Formen nachgewiesen zu werden. Sie ist die elementare Form des Staates und der freien Geselligkeit, in ihr entwickeln sich zuerst das gemeinschaftliche Denken und Sprechen und die Verständigung über den Ausdruck des Gefühls. Insofern beherrscht der Familiencharakter den gesammten ethischen Proceß und zwar, wo er ein bedeutendes und gehaltvolles Gepräge an sich trägt durch Generationen hindurch. Aus dieser eminenten Bedeutuug der einzelnen Familienpersonen für das gesammte sittliche Leben leitet Schleiermacher auch das Recht der Familie zunächst in der Erziehung der Kinder ihre individuelle Art zu behaupten ab, ohne daß er indessen den Versuch machte mit demselben die universellen Pflichten der Familie namentlich dem Staate gegenüber auszugleichen.[2])

---

[1]) Ethik (S.) S. 164 ff. 259 ff. (T.) S. 123 ff.

[1]) Ethik (S.) S. 266 ff.

Digitized by Google

Unter dem Charakter der Identität produciren die beiden sittlichen Funktionen immer die ethischen Formen des Staates und der Wissenschaft. Der Staat wird erzeugt durch die identisch organisirende Thätigkeit einer Masse von Familien.[1])

Damit ist die mechanische Auffassung, welche den Staat durch Vertrag entstehen läßt, bereits ausgeschlossen. Der Staat entwickelt sich vielmehr aus der sittlichen Natur des Menschen, die auf Gemeinschaft angelegt ist und nur in dieser zur vollen Entfaltung kommt. Die Naturgrundlage des Staates ist aber die Horde, d. h. eine unter dem Typus der bildenden Funktion verbundene Familienmasse, oder, wie Schleiermacher kurz erklärt: eine „gemeinsame Eigenthümlichkeit". Die Ableitung des Staates aus der identisch organisirenden Thätigkeit hat seine Beschränkung auf das eigentliche Culturgebiet zur Folge. Indessen will Schleiermacher ihn doch nicht als bloße „Rechtsanstalt" zur gesetzlichen Ordnung der Culturarbeit und des Austausches ihrer Produkte auffassen. Aber er läßt es unentschieden, inwiefern Wissenschaft und Religion, die in ihrer Sphäre von jenem unabhängig seien, doch im „Aeußerlichwerden", d. h. also als Kirche und Schule sich mit dem Staate in Verfolgung des universellen Culturzweckes wieder verbinden sollen.

In derjenigen Einheit von Vernunft und Natur, welche der Staat darstellt, kommt es nun darauf an, daß der Einzelne immer durch den Staat handele, und daß der Staat den Einzelnen allseitig entwickele und bilde. Näher angesehen beruht der Staat auf dem constitutiven Gegensatze von Obrigkeit und Unterthan, dessen bestimmte Regelung seine Verfassung bildet. Seine hauptsächlichsten Funktionen sind die gesetzgebende und vollziehende, die letztere, mehr geistiger Art, bilde das Centrum des Staatslebens, während die erstere, mehr physische, in die Peripherie falle. Andernorts werden vier Hauptthätigkeiten des Staats unterschieden: die regierende und kriegerische, die gesetzgebende und richterliche. Die kriegerischen und

---

[1]) a. a. O. (S.) S. 274 ff. Die Behauptung ist falsch, daß Schleiermacher den Staat als physiologischen Proceß mit blos technischen Zwecken beurtheile. Vgl. Stahl, Rechtsphilos. I. S. 535.

Digitized by Google

richterlichen Thätigkeiten werden dann wieder als Abarten der vertheidigenden Funktion nach dem Gegensatze des Inneren und Aeußeren verstanden. Der sittliche Zweck, welchen der Staat mit diesen seinen Funktionen verfolgen soll, ist die möglichste Vollendung der Gesammtheit durch die Einzelnen und der Einzelnen durch die Gesammtheit. Demgemäß wird als politische Grundtugend des Einzelnen der Gemeinsinn, des Staates, beziehungsweise der Obrigkeit die Gerechtigkeit genannt. Soll nun aber der Staat alle sittlichen Funktionen, „sofern sie äußerlich werden", umfassen, so ist die ursächliche Beziehung desselben allein auf die organisirende Thätigkeit in ihrem gemeinschaftbildenden Charakter kaum aufrecht zu erhalten. Denn die allgemeine Definition der sittlichen Thätigkeit als Vernunfthandeln zum Zwecke der Naturbildung oder der Darstellung der Vernunftherrschaft über die Natur umfaßt am Ende das gesammte geistige Leben in seiner verschiedenartigen Ausprägung. Also gehören auch Wissenschaft und Geselligkeit, Kunst und religiöser Kultus in das Staatsgebiet. Denn sie alle repräsentiren die sittliche Thätigkeit und werden irgendwie äußerlich. Darauf hat Schleiermacher aber seine Untersuchung so wenig gerichtet, wie er das Verhältniß des Staatszwecks zu der Idee des höchsten Gutes erwogen hat. Wird also die Frage aufgeworfen, inwiefern die übrigen „vollkommenen ethischen Formen" der Staatsidee über- oder untergeordnet oder in welchem Verhältnisse sie überhaupt zu ihr gedacht werden müssen, so entsprach es dem architektonischen Interesse des Systems, dieselben durch Hervorhebung der differenten Merkmale vom Staate zu trennen. Die bezeichnete Unterlassung ist aber um so mehr zu beanstanden, als die Behauptung aufrecht erhalten wird, daß der ganze sittliche Proceß in der Form des Staates verlaufe und daß Alles was von dem Einzelnen gegen oder auch nur ohne den Staat geschehe, schlechterdings unsittlich sei.[1])

---

[1]) Ethik (S.) S. 272 ff. (T.) S. 136 ff. Vgl. auch die Abh. üb. d. Staatsformen; ferner Politik S. 13 f. 79. Es soll hier nur erwähnt werden, daß Schleiermachers Sympathie auf Seiten der absoluten Monarchie ist. Das Verhältniß zwischen dem die Staatsidee in ihrer Einheit repräsentirenden Monarchen und dem Volke soll womöglich nicht durch

Digitized by Google

Die bezeichnende Thätigkeit in ihrem identischen Charakter producirt die Wissenschaft. Dieselbe erscheint aber um so mehr dem Staate untergeordnet als ihr nationaler Charakter betont wird. Wenn die Wissenschaft als „die andere Seite der Nationaleinheit" dem Staate coordinirt werden soll, so ordnet sie sich doch in ihren Organisationen als Akademie, Universität und Schule demselben entschieden unter. Der sehr richtige Gedanke, daß auch das universell gerichtete Erkennen, welches in der Einheit der menschlichen Vernunft gründet und auf das Wissen um die Totalität alles Daseins ausgeht, vermittelst der nationalen Sprache an der Eigenthümlichkeit des Volkes Theil nehme und durch dieselbe bedingt erscheine, wird nicht weiter verfolgt. Aber gerade diese „individuelle" Seite der Wissenschaft ist nicht geeignet ihre Unabhängigkeit gegenüber dem Staate zu begründen. Dazu eignet sich auch nicht die Gliederung dieses Gebietes unter dem Gegensatze von Gelehrten und Publikum, der übrigens sich möglichst weit von der Analogie des Staatsgegensatzes von Obrigkeit und Unterthan, nach dem er gebildet ist, entfernt. Also muß dieses sittliche Gebiet entweder dem staatlichen untergeordnet, oder aber seine Selbständigkeit aus der universellen Tendenz alles wissenschaftlichen Strebens abgeleitet werden. Denn die Artverschiedenheit zwischen Erkennen und Organisiren begründet so wenig eine wirkliche Differenz zwischen Staat und Wissenschaft, als die Organisatton des Volkes ohne leitende Grundsätze und Grundgedanken, welche eben durch die Wissenschaft gewonnen werden, ausführbar ist. Mit einer bestimmten Organisation tritt aber auch das Wissen in die Rechtssphäre ein und begründet also keine ethische Form der Gemeinschaft wie der Staat sie darstellt. Dasselbe begründet vielmehr einen sittlichen Beruf, der wie die freie Forschung an sich Selbstzweck, im Vergleiche zu dem höchsten Zwecke, der allseitigen Bildung und Vollendung der Volksgemeinschaft oder auch der menschlichen Gesellschaft immer nur als Mittel neben anderen Mitteln beurtheilt werden kann. Ueber den sittlichen

eine Verfassung, sondern durch „das Vertrauen" geregelt und dem letzteren eigentlich nur ein „Petitionsrecht" zugestanden werden, eine Auffassung, die er übrigens selbst als undurchführbar anerkennt.

Digitized by Google

Werth dieser Thätigkeit haben wir Schleiermachers Meinung bereits kennen gelernt.[1]) Sie wäre indessen hier aus der Erwägung des Verhältnisses von Wissenschaft und Volksleben zu ergänzen gewesen. Denn wenn das universell gerichtete Erkennen sein „Maß" in der Volkseinheit findet, so wird seine sittliche Abzweckung doch wohl in erster Linie auf die intellektuelle Bildung des Volkes gerichtet sein müssen.

Wir haben noch die ethischen Formen in Betracht zu ziehen, welche beide sittliche Funktionen in ihrem differenten Charakter produciren sollen: die Kirche und die freie Geselligkeit.

Das Erkennen in seiner individuellen Art erzeugt die Gemeinschaft der Religion oder die Kirche. Indessen läßt es gerade der individuelle Charakter dieser Thätigkeit erwarten, daß nicht eine, sondern mehrere individuell verschiedene Kirchen gebildet werden. Wie entstehen nun aber Kirchen? Die religiöse Gefühlsrichtung ist innerlich unbegrenzt. Aber auch in ihrer unwillkürlichen Aeußerung zeigt die Religion einen Charakter der Schrankenlosigkeit, daß ihr die Grenzen von anderswoher gezogen werden müssen. Demgemäß bezeichnen ursprünglich die Familie und das Volk die Naturgrenzen der Religion, welchen sich freilich ihre immanente Tendenz auf Ganzheit und Totalität stets zu entziehen sucht. Ganz ähnlich wie der Staat fängt daher die Kirche mit dem patriarchalischen Hordenzustande an. Auch ihre Entwickelung geht auf dieselbe Weise von Statten. Denn sobald ein Einzelner eine Idee offenbart, deren Typus bereits in der Volksmasse lag, bildet sich, sei es eine nationale Kirche, sei es ein nationaler Staat. Die Organisation vollzieht sich gleichfalls in Analogie mit der Staatsorganisation. Denn der Gegensatz von Priestern und Laien ist abermals dem Staatsgegensatze von Obrigkeit und Unterthan nachgebildet. Eine ebenso unzutreffende wie verhängnißvolle Analogie, welche durch die unbestimmte Erklärung nicht gewinnt, daß der das kirchliche Gebiet beherrschende Gegensatz bald mehr nach Art des

---

[1]) Ethik (S.) S. 290 ff. (T.) S. 150 ff. Vgl. auch über Universitäten, Ges. Werke, I. S. 554 ff.

Digitized by Google

politischen von Obrigkeit und Unterthan, bald mehr nach Art des akademischen von Gelehrten und Publikum sich auspräge.

„Das Wesen der Kirche besteht also in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Funktion unter dem Gegensatze von Klerus und Laien."

In der Kirche hat nämlich Jeder sein Gefühl nicht nur als persönliches, sondern auch als gemeinsames. Daher die Tendenz die eigenen Affektionen mitzutheilen und fortzupflanzen, welche sich vermöge der unmittelbaren künstlerischen Darstellung des Gefühlsinhalts realisirt. Wie sich nämlich das Wissen in der Sprache darstellt, so die Religion in der Kunst. Alle Actionen des subjectiven Erkennens lassen sich auf sie reduciren. Deshalb bildet sich jeder Kirche im Entstehen ein „Kunstsystem" an. „Die höchste Tendenz der Kirche ist die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das Gefühl eines Jeden bildet und in welchem Jeder seine ausgezeichneten Gefühle niederlegt und die freien Darstellungen seiner Gefühlsweise, sowie sich auch Jeder dessen darstellende Produktion mit seinem Gefühle nicht Schritt hält, Darstellungen aneignen kann." Dabei ergeben sich aber in der Natur des Gefühls begründete Differenzen, die beachtet werden müssen. Das Gefühl hat nämlich seine geistige und seine physische Seite. Die erstere repräsentirt die innere Lebenseinheit in ihrer Eingliederung in die allgemeine Einheit alles Daseins: die andere die wechselnden einzelnen Affektionen der Außenwelt, welche unser Inneres mit Lust und Unlust bestimmen. Das Uebergewicht des Transcendenten und Mathematischen, d. h. also die Fähigkeit der Sichtung und einheitlichen Ordnung der mannichfaltigen Affektionen durch das innere Theilungsprincip, bezeichnet den Grad der Ethisirbarkeit des Gefühls, das ebensowohl durch das Ueberwuchern der sinnlichen Einzelempfindungen, wie durch das isolirte Verfolgen der abstrakt-transcendenten Richtung corrumpirt werden kann. Auf dem Ueberwiegen des Ethischen oder Physischen im Gefühle beruhen nun nicht nur die Hauptklassen der religiösen Charaktere, sondern auch der Gefühlsdarstellung, also der Kunst. Nicht alle Kunst nämlich ist religiös, so wenig wie jedes Gefühl an sich diesen Charakter beansprucht. Im Gefühle freilich scheinen Gott =

Digitized by Google

Einheit und Welt = Mannichfaltigkeit immer nur gleichzeitig erlebt zu werden. Indessen spaltet sich auch das Gefühl nach dem Vorherrschen des sinnlichen oder geistigen Moments in zwei Reihen, die sich dann auch in der Darstellung scheiden. Darauf beruht die Möglichkeit die religiöse von der profanen Kunst zu trennen. In dieser Beziehung will Schleiermacher die „Richtigkeit" des Gefühls von dessen „Sittlichkeit" unterscheiden.

Die Richtigkeit des Gefühls soll nämlich in der Auffassung jeder einzelnen sinnlichen Affektion als auf die sinnliche Einzelperson bezogen, die Sittlichkeit desselben in der Beziehung der Affektionen auf das Ganze des sittlichen Charakters gefunden werden. Die Darstellung der ersteren Beziehung bilde die profane, die Darstellung der zweiten die religiöse Kunst. Denn im profanen Styl herrsche die Eigenthümlichkeit, im religiösen das Identisch-Universelle vor. Indessen lassen sich beide so wenig von einander trennen als das Religiöse von dem Sinnlichen scharf geschieden werden kann. Alles Profane kann als Material im religiösen Kunststyl vorkommen, sofern aber das Profane geradezu irreligiös ist, gehört es auch nicht in die Kunst. So gewiß das ästhetische Gefühl durch die Harmonie und das Gleichgewicht der Theile eines individuellen Ganzen hervorgerufen wird, so gewiß ist das „ethisirte" Gefühl seine Grundlage. Denn die „Ethisirung" des Gefühls kann ja doch nur durch dasjenige Uebergewicht des Geistigen über das Physische hergestellt werden, welche zugleich die ästhetische Einheit und Harmonie eines Kunstwerkes verbürgt. Zur Verdeutlichung dieser etwas unklaren Erörterung darf an die Psychologie erinnert werden, welche eine Einheit des ästhetischen und religiösen Sinnes insofern nachweist, als beide eben nur durch die Harmonie eines künstlerischen Ganzen hervorgerufen werden mit dem alleinigen Unterschiede, daß der religiöse Sinn sich auf das „unendliche" Ganze richtet, während der ästhetische bei den „individuellen" Ganzen, in welchen sich die Welteinheit gliedert, stehen bleibt. Die Darstellung des Einzelnen in seiner Besonderheit ist der profane, die Darstellung des Einzelnen als Erscheinungsform des Unendlichen ist der religiöse Styl.[1])

[1]) Ethik (T.) S. 162—169. (S.) S. 316 ff.

Digitized by Google

Man wird nun in diesen Bestimmungen weder eine genügende Erklärung der Kirche als Rechtsgemeinschaft, noch als Cultusgemeinschaft finden können. Denn die Art wie die Religion oder das individuelle Erkennen Rechtsordnung nnd Cultus producire, ist in letzterer Hinsicht nicht deutlich, in ersterer aber falsch beschrieben. Findet nämlich die Religion in der Kunst ihre Darstellung, so muß die rechtliche Ordnung einer Religionsgemeinschaft, zu welcher die Religion an sich gar keine Veranlassung gibt, in anderer Weise begründet werden, wie es hier geschieht. Dazu zeigt aber Schleiermacher selbst den Weg, indem er behauptet, daß die „Naturgrenzen", in welchen sich die Religiösen finden, zuerst eine Organisation dieses Gebiets veranlaßten. Da nun alles Recht in dem Begriffe des Staates zusammengefaßt wird, so ist die Kirche als Rechtsinstitut dem Staate untergeordnet und bezeichnet kein selbständiges Gebiet des sittlichen Seins. Wird ferner der Cultus als eine Abart der künstlerischen Darstellung überhaupt bezeichnet, so scheint die Kunst der Gattungsbegriff zu sein, dem sich die Religion als Cultus unterordnet, und an die Stelle der Kirche tritt als dritte ethische Grundform die Kunst. Vergleicht man endlich die Behauptungen, daß die Kirche es mit der Gesinnung, der Staat aber mit dem Handeln gemäß dieser Gesinnung zu thun habe, so kann man sich kaum der Folgerung entziehen, daß der Staat die Darstellung der Religion, sofern dieselbe hier mit der sittlichen Gesinnung identificirt wird, sei. So viele Möglichkeiten sind in diesen allgemeinen Definitionen angelegt! Wir werden aber erst in der Darstellung der Religionslehre Schleiermachers das letzte Wort über seinen Kirchenbegriff reden können.

Hier erübrigt noch die Beschreibung der vierten „vollkommenen ethischen Form", welche das individuell organisirende Handeln erzeugt, nämlich der freien Geselligkeit. Ueber diese Form gibt Schleiermacher, wenn man „die christliche Sitte" (S. 650 ff.) nicht zur Ergänzung herbeizieht, was hier absichtlich vermieden wird, nur Aphorismen. Es ist zunächst richtig, daß diese Form des sittlichen Seins ganz unbegrenzt und auf den freien Austausch der ganzen Menschheit berechnet ist. Aber in ihren Grenzen entwickeln sich die individuellen Verkehrsverhältnisse der Freundschaft und Gastfreundschaft auf dem Grunde gleicher Bildungsstufen oder Stände. Denn

Digitized by Google

der sittliche Begriff des Standes fällt mit dem der Bildungsstufe zusammen. Die bestimmte Sitte, welche die organisirende Thätigkeit in den einzelnen Bildungskreisen ausprägt, tritt in dem sog. Tone der Gesellschaft hervor, welcher die möglichste Freiheit des Einzelnen unter dem gemeinsamen Typus wahren soll. Die individuelle Entfaltung der intellektuellen Thätigkeit verläuft hier in der Form des Spiels. Was nun den sittlichen Werth der Verhältnisse, welche sich hier frei gestalten, betrifft, so wird derselbe nicht genauer erörtert. Wie die Familie sich im Verkehr aufschließen soll, so hat der Verkehr den Zusammenhang mit dem Hause aufrecht zu erhalten. Die Trennung des familiären und öffentlichen Verkehrs ist unsittlich. Die weitere Behauptung, daß „jede wahre, ächte Sitte gleich gut sei", sagt eigentlich nichts zur Sache. Denn welche Sitte ist denn „die wahre und ächte"? Doch ist das Postulat auch für diese durch und durch individuell bestimmte Lebensform aufrecht erhalten, daß ihr die universelle Tendenz, die Anknüpfung an die allgemein sittliche Aufgabe nicht fehlen solle. Dieses Postulat war nun gerade hier mit Hülfe der Humanitätsidee eingehend zu begründen. Und es muß uns billigerweise wundern, daß Schleiermacher es versäumt, an diesem Ort die allgemein menschlichen Beziehungen zu entwickeln. Statt dessen erhalten wir nur noch die sehr vage gehaltenen Versicherungen, daß auch in der Freundschaft das Individuum „als Organ des Universums" gelten müsse und daß sich von den großen „ethischen Individuen" der Blick in das unendliche All, die Totalität alles Zusammenseins von Vernunft und Natur eröffne. „Nur in der Folge und dem Zusammensein der großen ethischen Individuen, deren Cyklus zu verstehen die ewige Aufgabe der Geschichte ist, offenbart sich die menschliche Natur, die wir aber eben deshalb in unserem innersten Gefühl selbst nur für eine individuelle Form des Seins des Idealen und Realen ansehen können."[1])

3. Die Tugend- und die Pflichtenlehre.

24. Begriff und Eintheilung der Tugend.

Der sittliche Proceß vollzieht sich durch die Totalität aller menschlichen Persönlichkeiten in ihrer individuellen Besonderheit.

---

[1]) Ethik (T.) S. 171 ff. (S. S. 307 ff.

Digitized by Google

Demgemäß haben wir noch näher „die Beschaffenheit der Einzelwesen", welche das höchste Gut produciren, darzustellen. Das geschieht in der Tugendlehre. Diese unterscheidet sich nämlich eben dadurch von der Lehre vom höchsten Gut, daß sie die Vernunft nicht sowohl im gesammten Dasein, sondern im einzelnen Menschen nachweist als die sittliche Kraft, welche die Totalität aller Güter hervorbringt. Es sind also weder die Produkte noch die Handlungsweisen, es ist die sittliche Vernunftkraft selbst, welche wir unter obiger Firma beschreiben. Freilich läßt sich die sittliche Bildung der Persönlichkeit nicht trennen von der Herstellung des höchsten Gutes. Vielmehr wie sich der sittliche Charakter nur in der Gemeinschaft und in der Richtung auf einen bestimmten Beruf bildet, so ordnet sich die Tugendbildung der Bildung des höchsten Gutes, an der alle Persönlichkeiten in der Besonderheit ihres sittlichen Berufs arbeiten, unter. In dem Maße also, in dem der Einzelne in der Gemeinschaft aller Einzelnen seinen sittlichen Beruf, der ein Theil des sittlichen Berufs der Menschheit ist, ausübt, arbeitet er an der Verwirklichung des höchsten Gutes. Und in dem Maße als das höchste Gut durch die Gemeinschaft Aller producirt wird, muß auch die Tugend im Einzelnen sich steigern und seine persönliche Bildung sich vollenden.

Der sittliche Charakter des wirksamen Denkens oder Wollens oder Zweckdenkens war in der doppelten Richtung auf die Uebereinstimmung mit der Gattung und die Totalität der sittlichen Aufgabe oder die Herstellung des höchsten Gutes nachgewiesen worden. Diese Tendenz ist im Gewissen ausgedrückt, das bald als Ausdruck der Identität von persönlichem und Gattungsbewußtsein, bald als Bürgschaft für die Identität von Wollen und Sein gilt und also für den sittlichen Proceß dieselbe Bedeutung hat wie der Verstand als Ausdruck der Einheit von persönlicher und allgemeiner Vernunft, sowie von Denken und Sein für den wissenschaftlichen, oder das Gefühl für den religiösen Proceß. Wir begegnen hier, entsprechend den drei Hauptfunktionen des Geistes, dem gleichen subjectiven Princip in dreifacher Benennung. Denn Gewissen, Vernunft und Gefühl sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Voraussetzung der absoluten Identität von Sein und Bewußtsein, wie sie im Menschen

Digitized by Google

verschieden erscheint. Daher der früher erbrachte Nachweis der Identität der Wissensidee und der Gottesidee und der Identität beider und der Idee des höchsten Gutes. Weil aber diese Einheit von Denken und Sein, sowie von Person und Gattung in ihrer Allgemeinheit und Vollständigkeit weder mit dem Verstande noch mit dem Wollen thatsächlich ergriffen, sondern nur im unmittelbaren Bewußtsein erlebt wird, so gilt dieses als eigentliche subjective Bürgschaft für die Wahrheit des Vernunftprocesses in seiner zweifachen Richtung auf Erkennen und Gestalten des Seins. Daher das Postulat der religiösen Begründung der wissenschaftlichen und der sittlichen Thätigkeit. Denn als letzter Grund auch der sittlichen Gesinnung wird das religiöse Bewußtsein genannt, obwohl sie wie dieses „unwandelbar" sein soll und dem Gesetze der Entwickelung entrückt. Diese sittliche Gesinnung, welche als die „innigste Bestimmtheit des Ich" mit dem religiösen Gefühle sich deckt, entfaltet sich aber „in der Richtung auf die Welt" als eine Mehrheit von Tugenden oder sittlichen Kräften. Darin liegt denn auch ihre Verschiedenheit von der „religiösen" Gesinnung, welche „in der Richtung auf Gott" zwar den gesammten Vernunftproceß begründend begleitet, aber sich doch nicht in demselben differentiirt.[1])

Die Eintheilung der Tugend fällt aber nicht zusammen mit den verschiedenen Sphären des höchsten Gutes. Denn „jede Sphäre des höchsten Gutes bedarf aller Tugenden und jede Tugend geht durch alle Sphären des höchsten Gutes." Sofern die Vernunft nur eine ist, ist es auch die Tugend, sofern sich aber die Vernunft in der Vereinigung mit der Natur differentiirt, ist es auch bei der Tugend der Fall. Die Herrschaft der Vernunft in der Natur ist auch überall dieselbe, deshalb wird es verboten, die Tugend nach den verschiedenen Funktionen und Complexionen der Natur in den Einzelnen

---

[1]) Ethik (S.) S. 328 ff. (T.) S. 179 ff. Vgl. auch Vorländer a. a. O. S. 146 ff. — Uebrigens tritt auch hier Schleiermacher in Widerspruch mit sich selbst, sofern er andererseits doch nicht leugnet, daß auch die in sich unveränderliche und unwandelbare Beziehung des Bewußtseins auf Gott sich in Verbindung mit dem sinnlichen Bewußtsein modificirt z. B. als Ehrfurcht, Demuth, Bewunderung u. s. w.

Digitized by Google

zu theilen, weil man sonst gleich zu unendlich vielen käme. Sofern sich aber die Tugend nur in der Identität mit der Neigung vollendet, könnte man die Eintheilung der Neigungen auch auf sie übertragen. Das wäre jedoch ein fremdes Theilungsprincip, mit welchem man so wenig zum Ziele käme, wie mit einer Theilung aus der Rücksicht auf den Erfolg, welchen die Tugend im Kampfe mit der Sinnlichkeit findet. Der wahre Theilungsgrund soll vielmehr in der Differenz „des Idealgehalts und der Zeitform" liegen. Trennen wir das was nur in der Vernunft, von dem was nur in der Sinnlichkeit ist, so ergibt sich die Unterscheidung der Tugend als Gesinnung und als Fertigkeit. Die Gesinnung producirt die Einigung von Vernunft und Natur, die Fertigkeit verbreitet sie über die Welt. Da nun das gesammte persönliche Leben in dem Gegensatze des „Insichaufnehmens und Aussichhinstellens" verläuft, so ist die Tugend sowohl die erkennende wie die darstellende. Lassen wir den Doppelgegensatz sich kreuzen, so ergibt sich folgende Eintheilung: 1. Die Gesinnung im Erkennen ist Weisheit, im Darstellen Liebe, 2. die Fertigkeit im Erkennen ist Besonnenheit, im Darstellen Beharrlichkeit.

Aehnlich theilt Schleiermacher in der „Abhandlung über den Tugendbegriff" die Tugend ein in die belebende und bekämpfende, in die vorstellende und darstellende. Die belebende Tugend mit dem Uebergewicht des Erkennens ist die Weisheit, mit dem Uebergewicht des Darstellens die Liebe; die bekämpfende „als die in sich hineinbildende" ist die Besonnenheit, als handelnde die Beharrlichkeit. Dabei versteht es sich von selbst, daß die Tugend in allen ihren Formen im Grunde dieselbe bleibt: naturbeherrschende Vernunftkraft. Insbesondere kann man die Gesinnung nicht von der Fertigkeit trennen, sonst wäre sie keine Kraft, sondern nur „ruhende" Vernunft. Die Fertigkeit aber ohne Gesinnung würde zu blos sinnlich-mechanischer Fähigkeit. Beide verhalten sich wie Kraft und Erscheinung. Also keine Gesinnung ohne Fertigkeit und keine Fertigkeit ohne Gesinnung. „Wer Eine Tugend hat", sagt Schleiermacher, „hat Alle."[1])

[1]) Ethik (S.) S. 335 ff. Die Tugend als Darstellen und Erkennen verhält sich in ihrer Doppelseitigkeit auch als Idee und Symbol, so daß man alle erscheinende Sittlichkeit als Kunst auffassen kann.

Digitized by Google

25. Die Tugend als Gesinnung.

Die Tugend als Gesinnung ist sowohl Weisheit wie Liebe.

Die Weisheit wird als „diejenige Qualität“ definirt, „durch welche alles Handeln des Menschen einen idealen Gehalt bekommt.“ Wir haben aber eine Weisheit des Gefühls und des Erkennens zu unterscheiden. „Die Weisheit des Gefühls besteht darin, daß nichts im Menschen Lust oder Unlust werde, als nur vermöge seiner Beziehung auf das Ideale“. Im Gegensatze zu dem Wechsel von Lust und Unlust drückt sie die Sicherheit der Intelligenz negativ als Gemüthsruhe, positiv als Heiterkeit aus und nähert sich in beiden Formen der Seligkeit, in welcher die Differenz von Lust und Unlust überhaupt verschwindet. In ihrer contemplativen Richtung ist die Weisheit religiöse Andacht, in ihrer imaginativen Kunstbegeisterung. Das Letztere wird in anderen Worten auch so ausgedrückt: das Miteinbilden des afficirten Selbstbewußtseins auf der imaginativen Seite sei theils Gemüthlichkeit, theils Begeisterung, welch' letztere sich in der Bildung der Kunstsymbole productiv erweise. Vermöge des Contemplativen ist man in jeder sittlichen Sphäre religiös, vermöge des imaginativen selbthätig. Aber beides ist nie zu trennen. Keine Contemplation (oder Intuition) ohne Imagination (oder Phantasie) und umgekehrt.

Die Weisheit des Wissens besteht darin, daß nichts ohne idealen Gehalt gedacht wird. Je nach dem analytischen oder synthetischen Charakter desselben ist sie entweder intuitiv oder speculativ; in der Richtung auf das Transcendente wird sie Tiefsinn, in der Richtung auf das Sinnliche Scharfsinn; in der Durchbringung beider Momente ist die Weisheit des Wissens Wahrheit, im Gegensatze zu den Ideen des Absoluten und des Chaos behauptet sie ihre Klarheit.

Es wird demnach z. B. als unsittlich bezeichnet Eigenschaftsbegriffe, welche nur subjective Eindrücke repräsentiren, für objective Erkenntniß auszugeben, oder den speculativen Ausgangspunkt durch irgend ein egoistisches Interesse sich feststellen zu lassen.[1])

---

[1]) Ethik (S.) S. 350 ff. (T.) S. 184 ff.

Digitized by Google

„Die Liebe ist das Seelewerdenwollen der Vernunft, das Hineingehen derselben in den organischen Proceß, sowie das Hineingehen der Materie in den organischen Proceß Leibwerdenwollen ist.“

Nach folgenden Erwägungen wird die Liebe eingetheilt. 1. Das Uebergehen der Vernunft in die Natur setze sowohl die Vernunft an sich, wie das Reale an sich, wie auch eine organische Verbindung beider voraus, ohne welche sich die Gliederung des Ideensystems in der einen Vernunft nicht erklären würde. Demnach gibt es denn auch Liebe, welche unter der Form des Bewußtseins die Natur an sich zieht und Liebe, welche unter der Form des Willens die Natur zum Vernunftorgan bildet. 2. Nur in der Form der Persönlichkeit behauptet die Vernunft ihr Uebergewicht über die Natur. Das Verhältniß der persönlichen Vernunft zu der personbildenden Natur ist also ein anderes wie das zu jeder anderen Natur. Dagegen verhält sich die unpersönliche Natur zur Vernunft überall gleich. Es gibt also Liebe, welche durch die Persönlichkeit differentiirt wird und solche, welche von ihr ganz unberührt bleibt. Hieraus ergibt sich der Gegensatz der individuellen und der universellen Liebe. Erstere bleibt „als bildende und erkennende“ stets differentiirt, dagegen ist die universelle Liebe auf alle Natur, in der die Vernunft Seele wird, in gleicher Weise gerichtet.

Die Naturliebe soll aber nur insofern sittlich sein als die Gottesliebe in ihr ist, während die letztere nur in der Naturliebe wahr sei.[1]) Ebenso ist die Selbstliebe nur in aller anderen Liebe sittlich und alle Menschenliebe nur in der Selbstliebe wahr. Selbstliebe und Nächstenliebe sollen übrigens im Grunde identisch sein, da Jeder in sich doch nur die eigene zu beseelende Natur liebe.[2])

Daran schließen sich die Erklärungen der Abhandlung über den Tugendbegriff an. Alles sittliche Handeln sei Liebe, d. h. Be-

---

[1]) Ebenso findet die Gotteserkenntniß ihre Realität beziehungsweise Klarheit in der Welterkenntniß, während diese in der Gottesidee ihre Wahrheit besitzen soll. Vgl. die entsprechenden Ausführungen zur dialektischen Erkenntnißlehre.

[2]) Ethik (T.) S. 190 ff. (S.) S. 364 ff.



streben Gemeinschaft hervorzubringen. Es gehe also immer auf Selbstdarstellung und Offenbarung aus. Je nachdem nun die Liebe auf die Glieder derselben oder der noch zu entwickelnden Generation gerichtet ist, wird sie gleiche oder ungleiche genannt; innerhalb eines bestimmten Naturganzen gebundene, außerhalb eines solchen freie. Als gleiche ist die gebundene Liebe Gerechtigkeit; diese auf die Gesammtheit bezogen Gemeingeist, auf den Einzelnen Wohlwollen. Als ungleiche ist die gebundene Liebe sowohl Fürsorge wie Ehrfurcht, das erstere im geselligen Verkehr das andere in dem Verhältnisse der Kinder zu den Eltern. Die freie Liebe aber beruht auf der Wahlanziehung; als gleiche erscheint sie, je nach dem Vorherrschen des activen oder passiven Moments, sowohl als Theilnahme wie als Empfänglichkeit in der Freundschaft und in der Ehe, als ungleiche im Verhältnisse von Meister und Schüler.

Weisheit und Liebe gehen also auf das gesammte sittliche Sein und Handeln. Wo die theoretische Richtung vorherrscht ist Weisheit, wo die praktische Liebe die Grundtugend. Die Liebe ist das schöpferische Wollen der Weisheit, die Weisheit das Fürsichselbstsein der Liebe. Beide können sich nicht widersprechen: Liebe ist Vernunft in der Action auf die Natur, Weisheit ist Vernunft in der Action in der Natur.

26. Die Tugend als Fertigkeit.

Schließen wir hieran sogleich die Betrachtung der Tugend als Fertigkeit an. Ist die Gesinnung diejenige Qualität, welche die Einigung von Vernunft und Natur producirt, so haben wir in der Fertigkeit eine solche zu erkennen, durch welche diese Einigung in einem bestimmten Grade bereits besteht, um sich dann in allen wesentlichen Richtungen weiter zu entwickeln. Die Gesinnung producirt also auch die Fertigkeit. In sich selbst gleich und ihrem Wesen nach unveränderlich findet sie in dieser ihre zeitliche organische Form. Der Sache nach dasselbe unterscheiden sich demnach Gesinnung und Fertigkeit wie Inneres und Aeußeres, und es ist am Ende wieder nur die verschiedene Betrachtungsweise, welche die rein

Digitized by Google

innere, sich selbst gleiche Kraft von ihrer mehr äußeren und verschiedenartigen Wirkungsweise trennt.[1])

Als organische Seite der Gesinnung wird die Fertigkeit durch zwei Faktoren constituirt: den combinatorischen, durch den alle Vernunftakte verbunden werden zur Einheit des Endzwecks, und den disjunctiven oder kritischen, durch welchen alle bloßen Naturakte unterdrückt werden. Dabei ist wieder der doppelte Charakter alles sittlichen Seins, der universelle und individuelle für jeden in Anspruch zu nehmen, wonach sich die Fertigkeit in zwei Hauptrichtungen theilen läßt: die Besonnenheit und Beharrlichkeit.

Betrachten wir die Besonnenheit näher, so erscheint sie als „das Produciren aller Acte des Erkennens in einem empirischen Subjecte, welche einen Theil der sittlichen Aufgabe in ihm setzen." Mit anderen Worten: die Besonnenheit ist das Produciren der Zweckbegriffe. Unter den Gegensatz des Universellen und Individuellen gestellt ist die combinatorische Besonnenheit in ersterer Beziehung praktischer Verstand, in zweiter Geist. Die disjunktive Besonnenheit als universelle ist die blos persönlich bezogene Activität des sinnlichen Bewußtseins, oder die Vorsicht, als individuelle der Takt. Handelt es sich bei der combinatorischen Besonnenheit um „das Entwerfen einer richtigen Ordnung für das ganze Leben" und zwar mit Rücksicht auf die sittliche Gesammtaufgabe und den besonderen sittlichen Beruf des Einzelnen, der in ihr seine Stelle finden muß, so haben wir in der kritischen Besonnenheit dasjenige Verfahren zu erkennen, vermöge dessen die sinnliche Verfälschung der sittlichen Vernunftaufgabe abgewehrt wird. In diesem Sinne weiß Schleiermacher auch von einem disjunctiven Gefühle zu erzählen, welches einerseits Gewissen, andererseits Geschmack sei. Beide Faktoren bedingen sich aber gegenseitig. Denn die combinatorische Production des Endzwecks realisirt sich erst in der disjunctiven Bestimmung aller besonderen Zwecke und umgekehrt wird die letztere erst durch den Gedanken des Endzwecks zu einem Ganzen.

Die Beharrlichkeit dagegen enthält nur „das Mechanische der Ausführung als Herrschaft der Vernunft in der Organisation". Man

---

[1]) Ethik (T.) S. 195 ff. (S.) S. 385 ff.

Digitized by Google

darf also von der Beharrlichkeit der Liebe sowohl wie der Weisheit reden. Unter dem Gegensatze des Combinatorischen und Disjunctiven erscheint die Beharrlichkeit als beständige Erneuerung der Impulse und als fortgesetztes Ausscheiden der blos sinnlichen Funktionen. Unter dem Gegensatze des Individuellen und Universellen, der sich mit dem ersteren verbindet, theilt Schleiermacher die Beharrlichkeit je nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors als Fleiß und Virtuosität, als Beständigkeit und Correktheit. In der Beherrschung der wechselnden Lust- und Unlustempfindungen erscheint die Beständigkeit bald als Treue und Tapferkeit, bald als Muth und Geduld.

Da in der Tugend alle sittlichen Sphären enthalten sind, so wird das höchste Gut in dem Maße realisirt als es Besonnenheit und Beharrlichkeit gibt. Die Vollendung der sittlichen Thätigkeit aber wäre die Begründung aller Activität in der Vernunft, wodurch erst wirkliche Einheit des Handelns entsteht. Ihre Grenzen: die Identität von Impuls und Zweckbegriff und die Sättigung und Verwirklichung beider.

27. Begriff und Eintheilung der Pflicht.

Werfen wir nun zum Schlusse unserer Darstellung noch einen Blick in die Ausgestaltung der Pflichtenlehre. In ihr handelt es sich um die Darstellung des ethischen Processes in der Bewegung. Denn die imperativische Form ist auch für diesen Theil der Ethik von Schleiermacher ausgeschlossen worden. Wie die Tugend die persönliche Kraft bezeichnet, welche Jeder an die Lösung der sittlichen Aufgabe setzt, so haben wir in den Pflichten die verschiedenen Verfahrungsweisen, durch welche dieselbe gelöst wird, zu beschreiben. Es handelt sich also um den Nachweis wie die sittliche Vernunft durch alle sittlichen Einzelwesen das höchste Gut producirt. Freilich kann die Pflichtenlehre nicht die Totalität der sittlichen Bewegungen aufzeichnen. Damit würde sie zur Geschichte. Vielmehr hat sie das System der Begriffe als Ausdruck der festen Formen, in welchen sich der sittliche Proceß gesetzmäßig bewegt, aufzustellen.

Die allgemeine Charakteristik des pflichtmäßigen Handelns in

Digitized by Google

seiner Beziehung auf das höchste Gut, auf die sittliche Gesinnung des Einzelnen und die Gesammtheit der im ethischen Processe Begriffenen wird in den folgenden Grundsätzen gegeben: 1. Jedes pflichtmäßige Handeln hat zugleich die Richtung auf die ganze sittliche Idee und auf eine bestimmte sittliche Sphäre einzuhalten. 2. Jedes pflichtmäßige Handeln knüpft an Früheres an und ist zugleich schlechthin ursprüngliche Produktion, oder jedes anknüpfende Handeln ist zugleich Produciren und alles Produciren ist zugleich Anknüpfen an Vorhandenes. Demnach ist das Handeln in Gemäßheit mit der Pflicht sowohl frei, d. h. dem sittlichen Triebe des Einzelnen entsprungen, wie nothwendig, d. h. durch die sittliche Idee einerseits und die bestehenden Verhältnisse, in die es eintritt und an die es anknüpft andererseits, bedingt. 3. Jedes pflichtmäßige Handeln ist Entscheidung eines Collissionsfalles, sofern Jeder in jedem Augenblick der ganzen sittlichen Aufgabe genügen soll und das immer doch nur in einer bestimmten Sphäre kann. Indessen lösen sich diese Collisionen immer durch die Erwägung, daß in jeder Sphäre die ganze Sittlichkeit ist. Uebrigens kann eine solche Collision objectiv unrichtig und doch subjectiv pflichtmäßig gelöst werden. Nur wo das begleitende Gefühl oder die Ueberzeugung der Pflichtmäßigkeit des Handelns fehlt, ist Pflichtwidrigkeit. In einer einzelnen Sphäre wirken mit dem Bewußtsein damit allen zu dienen, das ist die Lösung aller Collision und der sittliche Charakter alles Handelns.[1])

Die Eintheilung der Pflichten erfolgt mit Rücksicht darauf, daß Jeder sich die ganze sittliche Aufgabe aneignet und zugleich in der vorhandenen sittlichen Gemeinschaft handelt. Man soll also nie Aneignen ohne zugleich in Gemeinschaft zu treten und nie das letztere ohne das erstere. Demnach unterscheiden wir: 1. das universelle Gemeinschaftbilden oder die Rechtspflicht, 2. das universelle Aneignen oder die Berufspflicht, 3. das individuelle Gemeinschaftsbilden oder die Liebespflicht, 4. das individuelle Aneignen oder die Gewissenspflicht.

Die Rechtspflicht stellt das objective Handeln der iden-

[1]) Ethik (T.) S. 207 ff. (S.) S. 419 ff.; ferner vgl. die Abh. üb. d. Pflichtbegriffe.

Digitized by Google

tischen Vernunft auf die persönliche und die äußere Natur dar. Sie wird in folgenden Formeln näher entwickelt: 1. tritt in jede Gemeinschaft so ein, daß dein Eintreten zugleich Aneignen sei, 2. thue das unter dem Vorbehalte deiner ganzen Individualität, 3. tritt in die Gemeinschaft ein so daß du dich schon darin findest, und finde dich so in ihr, daß du in sie eintrittst, 4. handle in jeder Gemeinschaft so, daß innere Anregung und äußere Aufforderung zusammentreffen.

Die Berufspflicht stellt ebenfalls das objective Handeln der identischen Vernunft auf die Natur dar, aber mit der Einschränkung, daß es Bilden der Natur in der Persönlichkeit und für dieselbe ist, d. h. sowohl Bilden des Erkenntnißvermögens, wie Anbilden der äußeren Natur. Daher die Pflichtformeln: 1. eigne überall so an, daß dein Aneignen zugleich ein In-Gemeinschaft-treten ist, 2. betreibe das universelle Aneignen mit dem Vorbehalte deiner Individualität, 3. eigne dir so an, daß du das Angeeignete schon an dir findest, und finde Alles an dir so, daß du es dir aneignest, 4. handle bei allem Aneignen so, daß innere Anregung und äußere Aufforderung immer zusammentreffen. Die Anwendung dieser Grundsätze auf die verschiedenen Sphären und Gebiete des sittlichen Handelns übergehen wir hier.

In derselben Weise werden die Formeln für die Gewissens- und die Liebespflicht entwickelt. Es handelt sich hier um die eigentlich productiven Bewegungen der Individualität als solcher, über die der Einzelne allein Richter ist. Das individuelle Aneignen und das individuelle Gemeinschaftbilden sollen die Richtung auf die Gemeinschaft und das Universelle nicht verläugnen, das ist die Grundforderung, welche ohne eingehendere Begründung auch für diese Formen des pflichtmäßigen Handelns aufrecht erhalten wird. Alles sittliche Handeln ist also in seinem vierfachen Charakter ein durchaus gesetzmäßiges.

Schleiermacher hat übrigens für den Begriff des Erlaubten doch eine Stelle. Für die praktische Anwendung der angeführten sittlichen Grundsätze ergibt sich nämlich ein unendlicher Spielraum individueller Möglichkeiten. Alle freie Produktion der Einzelnen, welche gegen jene nicht direkt verstößt und welche sich der

Digitized by Google

öffentlichen Sitte und Meinung als etwas Neues nicht sogleich unterordnen läßt, fällt unter diesen Begriff, der demgemäß sowohl auf das gesellige Spiel und die Kunstthätigkeit, wie auch besonders auf alle originellen und epochemachenden Erscheinungen im sittlichen Leben Anwendung erleidet.[1]).

Ueberblicken wir noch einmal kurz diese Bestimmungen so braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß ihr eigentlicher Vorzug in der Betonung der Einheit des sittlichen Processes liegt, welche sowohl aus dem sittlichen Endzwecke, wie aus der Nothwendigkeit die Gemeinschaft aller in diesem Processe Begriffenen im Auge zu behalten sich ergibt, nicht minder aber in der Geltendmachung der individuell bestimmten freien sittlichen Persönlichkeit. Dagegen sind die Eintheilungen auch hier vielfach künstlich gemacht. So wird sich z. B. die Tugend als Gesinnung von der Tugend als Fertigkeit im System eben so wenig unterscheiden lassen, wie der Pflichtbegriff sich von dem Tugendbegriff da bestimmt unterscheidet, wo der erstere nur die Art und Weise wie die Tugendkraft sich realisirt, bezeichnen soll. Auch entspricht der allgemeinen Definition der Tugend als Kraft sehr wenig ihre nähere Bestimmung als Weisheit und Liebe, wie denn überhaupt die Rücksicht auf künstlerische Darstellung der Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit dermaßen in den Vordergrund tritt, daß die Tugendbildung als persönlicher Kampf und Fortschritt keine Stelle findet. Eine ganze Reihe von Tugenden läßt sich aus den Cardinaltugenden nicht ableiten; und Schleiermacher gibt keinen genügenden Grund dafür an, warum er sie überhaupt ausschließt.[2]). Bedenklich ist auch das nicht dem Wesen der Tugend, sondern der Verschiedenheit der geistigen Funktionen entnommene Eintheilungsprincip. Endlich müßte hier die Tendenz auf Charakterbildung als des letzten Zieles aller sittlichen Thätigkeit hervorgehoben werden.

Gegen die Eintheilung der Pflichten wird sich kaum etwas

---

[1]) Vgl. die Abh. üb. d. Begr. d Erlaubten.

[2]) Zumal die christl. Sitte verschiedene hier als egoistisch ausgeschlossene Tugenden z. B. die Wohlthätigkeit und Dankbarkeit aufnimmt. Vgl. S. 458. — Kritik aller bisher. Sittenl. S. 199 ff.

Digitized by Google

einwenden lassen. Dieser Theil der Ethik ist aber zu skizzenhaft gehalten, als daß man ein ins Einzelne gehendes Urtheil mit Sicherheit fällen könnte. Dagegen fällt es auf, daß Schleiermacher trotz seiner Verwahrung gegen den sittlichen Imperativ und trotz der ausgesprochenen Absicht nur die Handlungsweisen der Vernunft näher zu beschreiben, doch hier unwillkürlich das imperativische Verfahren einschlägt. Eine Erklärung dieser Inconsequenz bleibt er uns schuldig. Eine solche liegt aber in der Entwickelung der Pflichtformeln, wenn die in der Lehre vom höchsten Gut gegebene Auffassung der Ethik durchgeführt werden sollte. Hätte Schleiermacher an die Stelle des immerhin mehrdeutigen Begriffs des höchsten Gutes den des sittlichen Ideals gesetzt und als Endzweck des gesammten sittlichen Processes die Versittlichung der Menschheit zur vollen Geltung gebracht, so würde freilich auch die Tugend- und Pflichtenlehre über einen gewissen Formalismus hinausgekommen sein, der sich hier wie anderwärts aus dem Mangel eines materialen, der Anschauung des wirklichen geschichtlichen Lebens entnommenen Princips zur Genüge erklärt.

Digitized by Google

Cap. IV.

Die philosophische Religionslehre.

---

1. Die ursprünglichen Conceptionen der Reden über das Wesen der Religion.

28. Zur Orientirung über die historische Aufgabe der Reden.

Die Grundgedanken der Reden, in welchen Schleiermacher, wie „die Erläuterungen" vom Jahre 1821 bezeugen, das eigentliche Programm seiner religionsphilosophischen Stellung jederzeit anerkannt hat, verhalten sich zu seiner späteren wissenschaftlichen Religionslehre wie der Stoff zur Form. Welche Veränderungen also auch dieser Stoff, in die Formen des abstracten Denkens gegossen, erfahren haben mag, wir werden die letzteren nicht vollständig verstehen, wenn wir ihn nicht zuvor in seiner ursprünglichen formlosen Gestalt kennen gelernt haben. Ueberdies ist die epochemachende Bedeutung der leitenden Gedanken „des Entdeckers der Religion" weniger in dem durch die künstliche Gefühlstheorie modificirten Religionsbegriff als in den genialen Conceptionen des Redners über die Religion anschaulich. Ich werde daher eine gedrängte Darstellung der letzteren auch hier nicht umgehen dürfen, wo es mir allerdings vorzüglich um die endgiltige wissenschaftliche Formulirung des Problems zu thun ist.[1])

---

[1]) Eine Aufgabe, deren Lösung mir neben der Dilthey'schen Darstellung (a. a. O. S. 377 ff.) wesentlich durch zwei Abhandlungen erleichtert

Digitized by Google

Für das Verständniß und die richtige Würdigung der Reden ist nun aber die Beachtung folgender Umstände von Wichtigkeit. Die Conception Schleiermachers über das Wesen der Religion hat namentlich in der ersten Auflage der Schrift eine Formulirung erfahren, deren exclusive Zuspitzung wohl auf Rechnung eines übertriebenen Eifers für die Befreiung der Religion aus ihren moralistischen und metaphysischen Verunstaltungen sich erklärt. Ebenso dürfte wohl die einseitig ästhetisch-pantheistische Färbung, welche die Schrift bis in die späteren Auflagen hinein nicht verleugnet, zum Theile wenigstens aus dem Umstande sich erklären, daß sich Schleiermacher, wie er denn selbst eine durch und durch künstlerische Natur war, unter den „Verächtern der Religion", an welche er die Schrift richtet, die vorwiegend ästhetisch gebildeten und von der Romantik beeinflußten Kreise vergegenwärtigt, in denen er selbst mit Vorliebe verkehrte. Endlich muß auch eine Bemerkung Schleiermachers hier noch in Erinnerung gebracht werden, derzufolge das richtige Verständniß der Reden überall durch die Beachtung ihres rhetorischen Charakters bedingt sein soll. Mit der Anwendung des logischen oder historischen Maßstabes allein kommt man in der That den Reden gegenüber nicht aus. Vielmehr gilt es ganz besonders von dieser Schrift, daß sie mit dem pathologisch-ästhetischen Verstande gelesen werden muß.[1]).

Die Absicht des Redners der Religion eine „eigene Provinz im Gemüthe" des Menschen zu erobern, fällt zusammen mit der Aufgabe dieselbe aus der Verquickung mit Moral, Wissenschaft und

---

wird, welche uns die unmittelbare Gegenwart gebracht hat. Vgl. A. Ritschl, Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands. Bonn, A. Markus. 1874. und R. A Lipsius, Schleiermachers Reden üb. d Rel. i. d. Jahrb. f. prot. Theol. Heft 1 u. 2. Hat die erstere das Verdienst die historischen Relationen der Schrift in höchst frappanter Weise zur Beleuchtung ihres Inhalts und Werthes aufzudecken, so gibt die zweite eine durch die Vergleichung der verschiedenen Auflagen doppelt schätzenswerthe Analyse des noch lange nicht ausgelernten Buches.

[1]) Vgl. Vorrede zur dritten Ausgabe: Ges. theologische Werke I. S. 141.

Digitized by Google

Politik zu befreien und als eine selbständige Lebensgröße hinzustellen. Zu dem Ende wendet Schleiermacher, der eben aus der Schule der Kantischen Erfahrungsphilosophie kam, eine doppelte Methode an, welche für die gesammte moderne Religionswissenschaft normativ geworden ist und ohne Zweifel bleiben wird. Die gestellte Aufgabe wird nämlich gelöst: 1. durch die psychologische Analyse des religiösen Lebensprocesses, wie er an den einzelnen religiösen Subjekten anschaulich ist, 2. durch die vergleichende Betrachtung der großen religiösen Gemeinschaften, welche „die Religion auf eine eigenthümliche Weise darstellen". Wir werden uns überzeugen, daß die Stärke Schleiermachers in der Handhabung der ersten Methode lag, während es ihm für die erfolgreiche Anwendung der zweiten sowohl an dem eigentlich historischen Sinne, wie auch an ausgebreiteten Kenntnissen fehlte.

29. Der religiöse Lebensproceß in seiner Verschiedenheit vom wissenschaftlichen Denken und vom sittlichen und künstlerischen Handeln.

Die Dinge in ihrer Besonderheit betrachten und in der Abfolge von Ursache und Wirkung als eine Totalität begreifen, das ist die wissenschaftliche Funktion; die Dinge darauf ansehen, wie sie sich selbst bewegen und sie als Thaten des sich selbst bestimmenden Willens begreifen, das ist die moralische Betrachtungsweise. Weder die eine noch die andere ist Religion. „Erkenntniß des Einzelnen" und „Selbstbewegen" ist nicht ihre Art. Man kann sehr wissenschaftlich, man kann sehr moralisch sein, ohne daß der religiöse Sinn in irgend einem Grade entwickelt ist. Wissenschaft oder Moral als Maßstab für die Religion aufstellen, heißt sie zu einem unseligen Mittelding von beiden machen und ihre Eigenart vollständig verkennen.

Freilich erklärt sich die Verwechselung und Vermischung von Wissenschaft, Moral und Religion, mit welcher Schleiermacher zu kämpfen hat, leicht genug. Alle drei haben dasselbe Subject — den Menschen und dasselbe Object — die Welt. Zwischen diesen beiden Polen verläuft ja alles menschliche Leben. Aber alle drei unterscheiden sich auf das Bestimmteste dadurch von einander, daß jede

Digitized by Google

die Welt „anders" hat wie die andere. Das discursive Denken nämlich hat die Welt immer nur als Summe ihrer einzelnen Bestandtheile und ist ohne Ende damit beschäftigt die vielen Einzelheiten zu einer Totalität zu addiren, die indessen immer nur eine Summe von Einzelheiten bleibt. Die Wissenschaft kommt also durch „das Denken" niemals zu einer Anschauung des „Weltganzen". Gerade so verhält es sich mit der Moral. Auch das sittliche Handeln hat die Welt zum Objecte, aber immer nur als Totalität aller einzelnen Zwecke, durch deren Verfolgung es selbst, wie die Wissenschaft, in eine Summe einzelner Acte sich zerlegt.

Dagegen wird die Religion geradezu bestimmt als „Sinn und Geschmack für das Unendliche", für das Weltganze oder Universum. „Die Religion lebt ihr ganzes Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen." Wissenschaft und Moral streben erfolglos von Einzelnen zum Ganzen empor, aber die Religion sieht das Einzelne nur im Ganzen, das Zeitliche im Ewigen, das Endliche im Unendlichen, das Gegensätzliche im Einen. Deshalb ist sie auch weder Wissen noch Handeln, sondern „Gefühl und Anschauung". Zwischen dem Ich und dem Universum schwebend, löst die Religion alle Thätigkeiten der Seele in das staunende Anschauen des Universums auf. „Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen."[1])

Während also die Wissenschaft die Welt in der Verschiedenheit ihrer Daseinsformen, in Gattungen, Arten und Stufen erkennt, während sie auch die Gruppirung des Daseins unter diesen Kategorien nur unter der Bedingung der vorgängigen richtigen Bestimmung der Besonderheit jedes Einzeldinges vollzieht, ist es gerade das Charakteristische der religiösen Anschauungsweise das Eigenthümliche, Besondere, Gegensätzliche und Widersprechende zu übersehen. Weil die Religion das Organ oder der Sinn für die Welt als Ganzes ist, deshalb erscheint ihr Alles als „eins, wahr und

---

[1]) Vgl. bes. Reden, 1. Aufl. S. 31. 50. 52. 111. 144., 3. Aufl. Theol. Werke I, S. 174 f.

nothwendig.“ So faßt sie auch den Menschen auf „jenseits des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Personalität und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er mag wollen oder nicht.“[1]) Damit ergänzt aber die Religion die Philosophie, welche für sich nicht zur Anschauung der Harmonie der Welt gelangt und gibt derselben eigentlich erst das Recht das Einzelne als „Produkt“, „That“ und „Erscheinung“ des Einen und Unendlichen zu bezeichnen.[2])

Ebenso wird die völlige Unabhängigkeit der Religion von dem sittlichen Lebensprocesse behauptet mit dem Hinweise darauf, daß es sich hier auch nur um die Verfolgung einzelner Zwecke handele, und überdies mit einer noch stärkeren Betonung des Charakters der Passivität, welcher der Religion eigne. Dabei ist allerdings zu beachten, daß wenigstens die Aeußerungen der ersten Auflage zur Sache noch eine starke Abhängigkeit von der Kritik der praktischen Vernunft verrathen. Die Moral nämlich „mag keine Liebe und Zuneigung, sondern Thätigkeit die ganz von Innen herauskommt und nicht durch Betrachtung ihres äußeren Gegenstandes erzeugt ist; sie kennt keine Ehrfurcht als die vor ihrem Gesetz, sie verdammt als unrein und selbstsüchtig, was aus Mitleid und Dankbarkeit geschehen kann“; „sie verachtet die Demuth, und wenn ihr von Reue sprecht, so redet sie von verlorener Zeit, die ihr unnütz vermehrt.“[3]) Indessen kann der „schneidende Gegensatz“, welchen Schleiermacher, von seinem polemischen Interesse verleitet, anfangs zwischen Moral und Religion constatiren wollte, schon in der ersten Auflage nur von der Religion und dem „äußeren“, oder wie es später heißt, „wirksamen“ Handeln gemeint sein, denn es wird an derselben Stelle, wie in der ersten Auflage der Monologen, auch von einem „inneren“ Handeln gesprochen, in dem sich die Moral vollende. Dieses „innere“ Handeln aber ist nichts anderes als die Summe aller Bewegungen, welche das Ich unter der unmittelbaren Berührung mit dem Universum vollzieht, wobei dann freilich wieder die

---

[1]) Vgl. bes. Red. 1. A. S. 51 f. 64. 86. 104. 107.

[2]) A. a. O. S. 41. 62. 78. Vgl. 3. A. S. 46.

[3]) Reden 1. A. S. 108. 111.

Digitized by Google

die reagirenden Bewegungen als die eigentlich sittlichen von den lediglich receptiven als den religiösen zu unterscheiden wären. Weil nun aber alle sittliche Thätigkeit ausgeht von jenem mystischen Identitätspunkte, in dem Ich und Universum zusammentreffen, und weil sie, wie die Wissenschaft auf das Ganze eines Systems, auf das Ganze eines sittlichen Charakters sich richtet, deshalb vollzieht auch sie sich nicht ohne Religion, den Sinn für's Ganze.[1])

Resultat: Religion, Wissenschaft und Sittlichkeit haben dasselbe Object: die Welt; aber während die beiden letzten die Welt nur in ihren einzelnen Theilen ergreifen, hat sie die Religion uno actu und als Ganzes. Es liegt aber vor Augen wie die Bestimmung des Objectes der Religion und ihrer subjectiven Art in nothwendiger Abfolge verläuft. Denn ist die Welt als Ganzes oder ist das Universum ihr Object, so kann sie selbst nur Gefühl und Anschauung, oder auch beides zugleich, nämlich „Sinn" für das Unendliche sein. Und ist die Religion nichts anderes als Fühlen und Anschauen in ihrer Untrennbarkeit, so muß sie auch immer das Einzelne und Gegensätzliche übersehen, um in der Einheit des Vielen das Ganze zu finden.

Man wird nun nicht leugnen können, daß „der Sinn für's Ganze", das „Fühlen und Anschauen des Einen in Allem" eine „wesentliche Handlungsweise der menschlichen Natur" ist. Ebensowenig, daß sich diese Funktion in einer gewissen Unabhängigkeit vollzieht und jedenfalls nicht auf das discursive Denken oder das zweckbestimmte Wollen einfach reducirt werden kann. Das Ganze eines Ereignisses, einer Persönlichkeit oder, um das deutlichste Beispiel zu wählen, eines Kunstwerkes nehmen wir immer nur unmittelbar wahr, d. h. im Gefühle, und jedes individuelle Ganze wird uns als solches immer nur unmittelbar zum Objecte d. h. in der Anschauung. Die Wissenschaft erkennt nur, indem sie analysirt, auch ihre Synthesen machen die differenten Merkmale des Einzelnen nicht vergessen. Ebenso verläuft das sittliche Handeln in einer Reihe einzelner Acte; und zur Meisterschaft kommt hier wie dort Keiner außer unter der Bedingung der Selbstbeschränkung auf einzelne

---

1) A. a. O. S. 50. 129. 144.

Digitized by Google

Gebiete. Schleiermacher hat also Recht wenn er einen wirklichen Gegensatz zwischen der auf das Einzelne gerichteten Thätigkeit des Menschen und dem Sinne für's Ganze constatirt. Daß dieser Gegensatz in der ersten Auflage zu einem „schneidenden" verschärft wurde, muß man dem polemisch-oratorischen Charakter der Schrift zu gut halten. Aus diesem erklärt es sich auch, daß der Gegensatz nicht reinlich ausgeführt und seine Lösung vollends nur angedeutet wird.[1])

Indessen verräth schon die erste Auflage die Meinung, daß keine der Grundfunktionen des menschlichen Lebens die andere ausschließe und die dritte Auflage behauptet sehr bestimmt, was die Dialektik und Ethik zu beweisen suchen, daß sowohl Wissenschaft wie Sittlichkeit die Religion zur Voraussetzung haben. „Denn was ist alle Wissenschaft als das Sein der Dinge in euch, in eurer Vernunft? und was ist alle Kunst und Bildung als euer Sein in den Dingen, denen ihr Maß, Gestalt und Ordnung gebet? und wie kann beides in euch zum Leben gedeihen als nur sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in euch lebt? Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, so bleibt er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von ihr." Ebenda wird hervorgehoben, daß die nothwendige Beschränkung der sittlichen Thätigkeit in den Grenzen eines bestimmten der Individualität angemessenen Berufs zur exclusiven Einseitigkeit führe, wenn nicht die Religion, der Sinn für das Allgemeine und Unendliche, jenen unvermeidlichen Mangel compensire.[2])

30. Das Wesen der Religion.

Soweit scheint also Ritschl Recht zu haben, wenn er behauptet, Schleiermacher habe die Religion als eine „Abart" des Kunstsinnes verstehen wollen. Denn es ist allerdings das Charak-

---

[1]) Vgl. Reden 1. A. S. 41—78 mit 2. A. S. 58—94 u. 3. A. S. 183—217. — Weitere Belege bei Lipsius a. a. O. — Vgl. auch Ritschl a. a. O. S. 22 f.

[2]) Reden, 1. A. S. 41—52. 3. A. S. 46 f.

Digitized by Google

teristische des Kunstsinnes, daß er sich vom Ganzen ergreifen und zur Anschauung des Ganzen erheben läßt. Die Einheit in dem Vielen, die Harmonie verschiedener Theile und damit das Ganze eines Ereignisses, eines Kunstwerkes, einer Persönlichkeit u. s. w. ergreifen, ist ganz eigentlich Sache des ästhetischen Sinnes.

Da man ferner das Eine im Vielen oder das Ganze immer nur unmittelbar ergreifen kann, so kann der subjective Proceß auch hier nur als Anschauung und Gefühl beschrieben werden. Somit ergäbe sich eine formelle und materielle Identität von Kunst und Religion. Diese Auffassung wird aber durch eine Reihe von Erklärungen Schleiermachers noch weiter unterstützt. Er will den „Verächtern der Religion", welche sich auf ihre Liebe zur Kunst etwas zu gut thun, beweisen, daß Kunst und Religion „sich in einem Bette vereinigen" und zwar in der Absicht, die Religion zugleich zu ihrer „Vollendung" zu bringen. Wie die Kunst könne die Religion nicht gelehrt werden, sondern entspringe „nothwendig von selbst aus dem Inneren jeder besseren Seele". Wie das Kunstwerk bildet sich das Universum selbst seine Bewunderer. Als „Genuß der Schönheit der Welt" ist die Religion gleichgiltig gegen Handeln und Erkennen. Insbesondere wird die Verwandtschaft von Religion und Musik hervorgehoben, und zwar in allen Auflagen der Reden. Das thätige Leben soll „die heilige Musik der religiösen Gefühle begleiten." In die eintönige Melodie des beschränkten Berufslebens bringt erst die Religion „in unendlich reicher Abwechselung" vollere Accorde.[1])

Indessen verhält sich die Sache vielmehr so, daß der Kunstsinn als eine Abart des religiösen Sinnes bei Schleiermacher erscheint, wenn er auch bei seiner Conception ursprünglich durchweg ästhetischen Impulsen gefolgt ist. Nämlich sowie Wissenschaft und Sittlichkeit unter der Bedingung, daß sie auf das Ganze eines Systems oder einer Berufsleistung ausgehen, einfach als Kunstthätigkeit bezeichnet werden, so wird der Kunstsinn unter der Bedingung zum religiösen Sinn, daß er in dem individuellen künstlerischen

---

[1]) Reden, 1. A. S. 15. 37. — 3. A. S. 54. 60. 64. 68 ff. 102 f. 142. 145. 164 f.

Digitized by Google

Ganzen zugleich die Harmonie des Weltganzen empfindet und anschaut. Wo der künstlerische Sinn an der Schönheit eines einzelnen Gegenstandes haften bleibt und diesen somit isolirt, ist er nicht religiös. Erst wenn das individuelle Kunstganze als Abbild und Darstellung der allgemeinen Harmonie der Welt empfunden und angeschaut wird, erhebt sich der ästhetische Sinn zur Religion. Denn während der „besondere" Sinn das Einzelne erfaßt, richtet sich der „religiöse" auf das „unendliche Ganze". Die Religion hat also überall das Unendliche, das Weltganze oder das Universum zum Objecte. Sie sieht im Größten wie im Kleinsten, sie sieht in Allem das Universum. Erst wo das Universum die Seele berührt und wo unter dieser Berührung Sinn und Gegenstand ineinanderfließen, entsteht Religion. „Alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion." „Die Religion will im Menschen nicht weniger als in allem Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung." Und dieser Trieb beruht eben auf der unmittelbaren Erfahrung, daß das Ich sich selbst im Unendlichen verlieren, mit diesem zusammenfließen kann. Das innere Erleben dieser unmittelbaren Einheit, in welcher das Ich sich und alles Endliche zusammenfaßt im Gefühle des Unendlichen, um alles Endliche als Wirkung, Darstellung, Erscheinung des Unendlichen anzuschauen, ist das Wesen der Religion.[1])

31. Die psychologische Erklärung des religiösen Processes.

Sehen wir uns den religiösen Vorgang des Näheren an, so ist zunächst sein Anfangspunkt, in welchem die ununterbrochen thätige causa movens zugleich gefunden wird, sowie die Art ihrer Einwirkung auf das Subject durchaus Mysterium. Das Unendliche soll den Menschen freilich durch das Medium irgend eines Endlichen, aber doch unmittelbar ergreifen und im Gemüth bewegen. Denn das Anschauen und Fühlen des Unendlichen im Endlichen

[1]) Vgl. bes. Reden, 1. A. S. 30. 56. 73 ff. 104. 107. 147. 3. A. S. 193.

Digitized by Google

beruht auf dem Handeln des Universums auf uns. „Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit begriffen und offenbart sich uns in jedem Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen' dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen immer fruchtbaren Schooße herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns.“[1]) Insofern bilde sich das Universum selbst seine Bewunderer. Denn lehren läßt sich die Religion nicht, sie läßt sich auch nicht mittheilen, sondern nur „aufregen und entzünden“, wie denn auch alle religiösen Acte den Charakter der Ursprünglichkeit an sich tragen und von einander unabhängig sind.[2]) Aber wie kommt es, daß uns überhaupt Eindrücke über die Objecte, welche sie zunächst verursachen, hinausführen und zur Anschauung des allgemeinen Ganzen erheben? Diese Cardinalfrage haben die Reden nichts weniger als genügend beantwortet. Denn daß gewisse Ereignisse, wie Geborenwerden und Sterben, unvermeidlich religiös wirken, d. h. also einen Jeden zum Fühlen und Anschauen des Ewigen und Unendlichen gewissermaßen zwingen, ist doch wohl nur unter der Voraussetzung richtig, daß der Mensch den Weg über das Einzelne in das Allgemeine, über das Zufällige zum Nothwendigen bereits gefunden hat. Dagegen ist es eine sehr beachtenswerthe Bemerkung, daß uns in einzelnen bahnbrechenden Persönlichkeiten gewissermaßen die Menschheit erst aufgeht, und daß uns die Entdeckung von Gesetzen oder der Eindruck gewaltiger Naturereignisse erst zur Anschauung der gesammten Natur als eines Ganzen anleitet. Aber diese Erfahrung, daß wir durch die Bedeutung eines Einzelnen unwillkürlich zur Anschauung des Ganzen, dem es als Glied angehört, übergeführt werden, daß uns in einem einzigen bedeutenden Eindrucke aus der Natur oder der Geschichte die ganze Welt aufgehen kann, bleibt ein nicht weiter disputables Mysterium. In dieser Richtung hat indessen Schleiermacher bereits in den Reden angedeutet, was die Psychologie und die Religionslehre später ganz bestimmt ausführen, daß nämlich die Anschauung des Weltganzen bedingt sei durch das vorgängige

---

[1]) **Reden**, 1. A. S. 56.

[2]) a. a. O., 1. A. S. 140 f.

Digitized by Google

Erwachen des Natur- und Gattungsbewußtseins.¹) Der Satz: „jede Empfindung ist fromm", welchen noch die dritte Ausgabe wiederholt, bedarf also einer Interpretation. Denn will Schleiermacher damit behaupten, daß uns in jedem einzelnen Objecte zugleich das Universum berühre, so ist das nur eine allerdings dogmatisch gefärbte Beschreibung eines sich immer wiederholenden Naturprocesses. Da uns aber das Universum in allen seinen Theilen fortwährend berührt und es ebensogut möglich ist, daß wir über dem scharf ausgeprägten Eindruck eines besonderen Gegenstandes das Ganze verlieren, wie daß wir es in ihm finden, so können nach Schleiermachers Definition der Religion auch nur solche Empfindungen für religiös gelten, in welchen das einwirkende Object wirklich nur als Organ und Darstellungsmittel des Universums in Betracht kommt. Oder aber alle Empfindungen sind fromm, sofern wir uns auf irgend eine Weise principiell überzeugt haben, daß uns in Allem und Jedem zugleich das Eine und Alle berühre. Die bekannte psychologische Erörterung über die Verschmelzung von Ich und Nichtich, welche sich in jedem Eindrucke vollzieht, bevor sich Object und Subject vermittels der Anschauung und des Gefühls wieder scheiden, ist nicht geeignet über die Widersprüche und Unklarheiten der Reden an diesem Punkte hinauszuführen. Dagegen ist es beachtenswerth, daß Schleiermacher bereits in der ersten Auflage dem naturnothwendigen Handeln des Universums auf den Menschen, von dessen Seite die „Ahnung" eines über die sinnlichen Erscheinungen hinausragenden unendlichen Ganzen und die „Sehnsucht" nach einer Lösung und Ergänzung der Widersprüche und Mängel des Irdischen im Ewigen entgegenkommen läßt, worin also eine „religiöse Anlage" zu erkennen wäre.²)

Alles in Allem genommen bleibt aber der Vorgang, durch welchen uns in einem Endlichen das Unendliche aufgeht, den Reden ein Mysterium, eine räthselhafte, aber unumgängliche Erfahrung, welche auch in der „Thatsache", daß wir nicht ohne das Ganze

---

¹) Reden, 1. A. S. 104. 3. A. S. 241 f. 215. 298. 306.

²) a. a. O. 1. A. S. 145. Vgl. ferner S. 30. 73. 75. 3. A. S. 54. 155. 215 f. 290.

Digitized by Google

sind und also mit einer gewissen Naturnothwendigkeit uns zur Anschauung des Weltganzen erheben müssen, keine ausreichende Erklärung findet.[1])

Ist es also nicht ersichtlich, wie jener Identitätspunkt von Subject und Object, jene Verschmelzung von Ich und Nichtich, die jedesmal eintreten, wenn sich ein Object im ersten unmittelbaren Eindrucke im Subjecte verliert um hinwieder dieses ganz in sich aufgehen zu lassen, nothwendig religiöser Art sein müssen, so haben wir auch nach der Psychologie in dem Lebensprocesse, der sich aus dieser fortgehenden Verschmelzung des Ich und der mannichfachen Objecte, die es berühren, entwickelt, zunächst einen ganz allgemeinen, naturnothwendigen Vorgang zu erkennen. Denn nach jedem Eindrucke eines Objects, der uns ganz hingenommen und mit diesem verschmolzen hat, erfolgt sofort auch wieder die Trennung beider relativ unabhängigen Lebensgrößen. Das Ich findet sich selbst wieder, freilich bestimmt durch den nachwirkenden Eindruck, und reflektirt denselben als nicht in ihm entstanden auf ein äußeres Object. So theilt sich die unmittelbare Lebenseinheit in das Fühlen unseres Zustandes und in das Anschauen von Objecten, welche unseren Zustand mitbedingen.[2])

Wenn also behauptet wird, die Religion sei weder Wissen noch Handeln, sondern Anschauen und Fühlen, so könnte dieser Satz überhaupt erst einen bestimmteren Sinn durch den Nachweis gewinnen, daß wir im Fühlen und Anschauen wirklich immer und

---

[1]) Vgl. Lipsius a. a. O. S. 172. Reden, 1. A. S. 140.

[2]) Vgl. Reden, 1. A. S. 72: „Nicht nur wenn wir eine innere Handlung des Gemüths mittheilen, auch wenn wir sie nur in uns zum Stoffe der Betrachtung machen, geht gleich diese unvermeidliche Scheidung vor sich: das Faktum vermischt sich mit dem ursprünglichen Bewußtsein unserer Thätigkeit, der herrschenden und nach außen wirksamen und der blos zeichnenden und nachbildenden, welche den Dingen vielmehr zu dienen scheint, und sogleich bei dieser Berührung zerlegt sich der einfachste Stoff in zwei entgegengesetzte Elemente: die einen treten zusammen zum Bilde eines Objects, die anderen dringen durch zum Mittelpunkte unseres Wesens, brausen dort auf mit unseren ursprünglichen Trieben und entwickeln ein flüchtiges Gefühl."

Digitized by Google

überall das Universum, das Unendliche, das Eine in Allem ergreifen, beziehungsweise von diesem ergriffen werden. Diesen Nachweis hat aber Schleiermacher in den Reden, wie schon oben bemerkt, entweder gar nicht, oder doch nur in der Form einer dogmatischen Voraussetzung erbracht. Oder aber der Nachweis erleidet nur Anwendung auf solche Personen, welche vermöge einer vorherrschend ästhetisch-sentimentalen Constitution überall durch das Geräusch des Weltlebens jene bekannte „Harmonie der Sphären" durchklingen hören.

32. Das Fühlen und Anschauen des Universums in ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

Indessen halten wir daran fest, daß der Mensch nicht nur von diesem oder jenem, kleineren oder größeren „einzelnen" Ganzen, sondern auch von dem „unendlichen" Ganzen unmittelbar berührt, beeinflußt oder ergriffen wird, und daß auf diesem mysteriösen Vorgange das gesammte religiöse Leben beruht, so fragt es sich immer noch, wie dieses sich im Subjekte entfalte und entwickele. Die allgemeine Ansicht der Reden hierüber haben wir bereits kennen gelernt. Unter den Berührungen des Universums entwickelt sich zunächst das unmittelbare Innewerden, oder das Gefühl derselben; dann aber erhebt sich das Subjekt auch zur unmittelbaren Anschauung des unendlichen Gegenstandes, der es im Innersten getroffen und bewegt hat. Den „Handlungen" des Universums auf das Subject entsprechen von dessen Seite das „Fühlen und Anschauen" des Universums, welch' beide Funktionen also ebenso die Form des religiösen Processes bezeichnen, wie die Handlungen des Universums seinen Ausgangspunkt und Inhalt. Sehen wir uns nun des Näheren diesen subjectiven Proceß in seiner Doppelseitigkeit an, so geben die Reden wenig Befriedigendes zur Sache.

Wird anfangs das „Anschauen" als der primäre Vorgang bezeichnet, so später das „Fühlen" des Universums. Werden andererseits Fühlen und Anschauen im religiösen Processe coordinirt, weil man das Universum nicht fühlen könne, ohne sich ein Bild von ihm zu machen und weil man sich kein Bild von ihm machen könne, ehe man seine Einwirkungen erfahren habe, so erscheint zuletzt das Fühlen ausschließlich als die Form, in welcher der Mensch das Unend-

Digitized by Google

liche erleben könne, und das reflexionelle Anschauen wird ganz zurückgestellt. Dieses Letztere ist denn auch das Einzige, was man als endliches Resultat den schwankenden Erörterungen des Redners über das Verhältniß von Fühlen und Anschauen sowie beider zum Universum und zu dem geistigen Leben überhaupt entnehmen kann.

Den Uebergang zur Behauptung des ausschließlich gefühlsmäßigen Charakters der Religion machen die Reden indem sie hervorheben, daß man sich den Handlungen des Universums gegenüber lediglich receptiv oder sogar passiv verhalten könne. Denn Wille und Verstand sind die Organe für die freie Thätigkeit, durch welche der Geist die Welt erkennt und gestaltet. Das Gefühl aber ist das Organ für die Einwirkungen der Welt, welche den Geist bestimmen. Wenn nun das Universum sich dem Menschen gegenüber immer nur bestimmend oder handelnd verhält, so versteht es sich, daß der Mensch desselben nur im Gefühle inne werden kann.

Es ist gewiß eine sehr feine psychologische Bemerkung Schleiermachers, daß die Thätigkeit des Lebens fortwährend durch Ruhepunkte unterbrochen wird, in welchen wir uns lediglich empfänglich den befruchtenden Einflüssen der Welt öffnen und hingeben.[1]) Diese Befruchtung des Einzelnen durch das Ganze ist allerdings als der geheimnißvolle Lebensboden anzusehen, aus dem sich immer wieder neues Leben erhebt und entwickelt. Aber diese letztere Seite hat Schleiermacher sonderbarer Weise anfangs gänzlich übersehen und es als Charakteristikum der Religion hingestellt, daß sie im gefühlsmäßigen Genusse dieser Befruchtung durch das Universum verharre und nur widerwillig jenen anderen und fremdartigen Motiven folge, welche den Menschen zum Erkennen und Wirken forttreiben.

Im Gefühle ist das Universum „unmittelbar gegenwärtig“ und löst den Menschen gewissermaßen auf in lauter Liebe, Ehrfurcht, Bewunderung u. s. w. Wir können das unendliche Ganze nicht gegenständlich und uno actu anschauen, wir können es nicht bestimmen, aber sich von ihm bestimmen und bewegen lassen, das ursprüngliche Handeln des Universums aufnehmen und sich im Inneren am Genusse des Erworbenen freuen, das ist die religiöse Art. Die Re-

[1]) Reden, 1. A. S. 147—149.

Digitized by Google

ligion ist daher ebenso gleichgiltig gegen alle Begriffsbildung, wie gegen jedes Handeln. Im Gefühle hat sie ja das Universum allein; warum sollte sie sich also diesen überschwänglichen Besitz durch das Wissen streitig machen oder durch das Handeln zerreißen lassen? Das religiöse Bedürfniß wird hier völlig gesättigt, kann also auch nie Veranlassung geben über das Gefühl des Unendlichen hinauszugehen. Ja, Schleiermacher behauptet geradezu, die religiösen Gefühle „lähmten" die Thatkraft des Menschen, während sie mit ihrer „heiligen Musik" sein ruheloses Leben begleiten. Die Antriebe zum Handeln und die Begierde des Wissens haben nichts zu thun mit der Religion, sie kommen „anderswoher", und es ist um der Reinheit der Religion willen zu fordern, daß die übrigen Funktionen wohl mit, aber nie aus Religion geübt werden.[1]) Obwohl die Berührungen des Universums das Ich innerlich „bewegen", so erleidet es doch mehr diese Bewegungen, als daß es sie selbst vollzöge. Und eben diese leidentliche, passive Receptivität ist im Unterschiede von dem äußeren und inneren Handeln des Ich, die alleinige Form des religiösen Processes. Auch „das Aussprechen und Darstellen" des religiösen Gefühls ist nicht mehr religiöser Akt, sondern entspricht lediglich dem allgemeinen Triebe der Mittheilung zum Zwecke des Gemeinschaftbildens.[2])

Allerdings in dem Maße als Schleiermachers ursprüngliche Conception „das Anschauen" des Universums „vor dem Fühlen" betonte, konnte sie die Religion nicht zu etwas lediglich Passivem herabdrücken. Denn das Anschauen des Universums, obwohl auf dessen „Handeln" auf uns beruhend und von ihm veranlaßt, ist doch auch in seiner reinen Innerlichkeit nicht ohne Activität. Die „Richtung" des Gemüths auf das Ewige, das „Ergreifen" des Unendlichen und der „Trieb" es anzuschauen, involviren ja doch ein „Sicherheben" über das Endliche und sind selbst durchaus activer Proceß. Aber schon in der ersten Auflage mußte die Tendenz die unmit-

---

[1]) Das aktive „Ergreifen des Unendlichen", von dem die Reden auch zu erzählen wissen, tritt also ganz hinter dem „Sichbewegenlassen" durch dasselbe zurück. Vgl. bes. S. 65 f. 87 f.

[2]) Reden, 1. A. S. 68 f.

Digitized by Google

telbare Identität von Ich und Universum der Religion ausschließlich zu vindiciren, die Voranstellung der Anschauung vor dem Gefühle als unhaltbar erkennen lassen. Ja sogar die psychologisch allein richtige Coordination von Fühlen und Anschauen wird nicht durchgeführt, sondern das Anschauen entweder in einer Weise beschrieben, die es mit dem Fühlen confundirt, oder aber hinter diesem unter Betonung seines mehr reflexiven Charakters zurückgestellt.

So ist denn in den späteren Auflagen der Reden der Ausdruck „Grundanschauung" mit dem anderen „Grundgefühl" (oder „Grundverhältniß") vertauscht worden, während der Gedanke, daß die Identität von Fühlen und Anschauen, nämlich der „Sinn" eigentlich das Organ für das Universum sei, verloren geht.[1])

Wenn nun Schleiermacher doch auch in den späteren Auflagen der Reden noch Anschauen und Fühlen des Universums entweder coordinirt oder gar promiscue beide Verbalbegriffe vom religiösen Processe gebraucht, so ist dies nur eine Bestätigung unserer Bemerkung, daß ihm das mystische Anschauen von dem gefühlsmäßigen Erleben des Universums nicht weit abgelegen haben kann. Hiefür spricht seine bestimmte Erklärung, daß Anschauen und Fühlen in der Religion identisch seien.[2]) Es gibt ja wohl auch eine Art von mystischer Meditation, welche mit ihrem Objecte ebenso „zerfließt", um nicht zu sagen verschwimmt, wie wir im unmittelbaren Gefühle mit den Dingen, die uns afficiren, momentan zerfließen. Insofern dürfte also zwischen dem Anschauen und Fühlen des Universums schwerlich mehr als ein „fließender" Unterschied zu statuiren sein. Dieser Unterschied tritt vielmehr erst da deutlich hervor, wo der reflexionelle und objective Charakter des Anschauens gegenüber von dem unmittelbaren und rein subjektiven des Gefühls hervorgehoben wird. Im Gefühle erleben wir die Identität von Ich und Nichtich, worauf Alles ankommt, im Anschauen dagegen haben wir das Universum immer nur vermittelst seiner Erscheinungsformen, sei es der Natur, sei es der Menschheit, und, was wieder den Aus-

---

[1]) Reden, 2. A. S. 354. 3. A. S. 433. — Vgl. ferner 3. A. S. 418 u. 419 mit 2. A. S. 333. — 3. A. S. 429. 2. A. S. 347.

[2]) Vgl. Reden, 1. A. S. 68 f.

Digitized by Google

schlag gibt, im Gegensatze zu uns selbst, als Object unserer eigenen Reflexion. Das religiöse Anschauen sieht die Einzeldinge, freilich nicht im endlichen Causalnexus, sondern an sich d. h. als Erscheinungen und Darstellungen des Universums und unterscheidet sich also durch seinen intuitiven Charakter von dem discursiven wissenschaftlichen Denken. Es hat aber im Unterschiede vom Gefühl das Unendliche nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch seine verschiedenen Existenzformen. In einzelnen Wahrnehmungen geht ihm das Bild des Universums auf. Je nach dem Charakter der einwirkenden Objekte und der Richtung der Phantasie entwickeln sich verschiedene Grundanschauungen, in welchen die Eigenthümlichkeit der Religion, nicht aber ihr Wesen, das eben nur im Gefühle erlebt wird, erkennbar ist.[1])

Darauf werden wir später bei Besprechung der religiösen Weltanschauung und des Dogmas zurückzukommen haben. Es ist aber gewiß, daß Schleiermacher mit dieser Zurückstellung der Anschauung nicht nur seiner ursprünglichen Conception, sondern auch der psychologischen Wahrheit untreu geworden ist. Denn aus der mystischen Verschmelzung von Ich und Universum, in welcher Gefühl und Anschauung identisch sind, sollen sich nach seiner ursprünglichen Meinung gleichzeitig aber getrennt das subjektive Fühlen und das mehr objektive (aber gleichfalls innerliche) Anschauen entwickeln, die beide nur in anderer Weise das Universum festhalten und insofern religiösen Charakter haben. Auch wird sich die Priorität des Fühlens kaum nachweisen lassen. Vielmehr ist es allgemeine psychologische Erfahrung, daß mit der Empfindung unseres Zustandes immer auch ein Bild von dem afficirenden Objekte verbunden ist. Gefühle ohne Anschauung sind ebenso blind, wie Anschauungen ohne Gefühl leer ist. Anschauungen können so gut die Ursachen von Gefühlen, wie Gefühle die Ursachen von Anschauungen werden. So gewiß auch das Gefühl bewußtes Leben ist, so gewiß schließt es in sich auch immer ein Bild von der bewegenden Ursache. Hier ergab sich also für Schleiermacher die Aufgabe nachzuweisen wie das religiöse Gefühl sich in religiöse Vorstellung umsetze und wie die auf

[1]) Reden, 1. A. S. 55—66. 67—78. 149. 153.

Digitized by Google

das Weltganze gerichtete Reflexion durchaus dem religiösen Impulse entspreche. Sein puristischer Eifer hat ihm anfangs nicht gestattet, der gewiß richtigen Beobachtung weiter nachzugehen, wie die auf das Einzelne gerichtete wissenschaftliche Erkenntniß ihre Ergänzung erst durch die religiöse Weltanschauung findet und wie auch dem sittlichen Handeln erst durch deren Vermittelung ein gemeinschaftlicher Charakter und ein universeller Endzweck gesichert wird.

Inwiefern Schleiermacher diese auffallende Versäumniß später nachgeholt hat, werden wir alsbald erkennen. Es darf aber über ihr nicht vergessen werden, daß seine ursprüngliche Conception, welche den Sinn für das Ganze, die Empfindung und unmittelbare Anschauung der Weltharmonie in und über allen ihren differenten Erscheinungsformen, in ihrer relativen Unabhängigkeit und Ursprünglichkeit nachgewiesen und für specifisch religiöser Art erklärt hat, zu Rechte bestehen bleibt, wenn man auch ihre reflexionelle Erläuterung und polemische Zuspitzung nicht billigen kann. Es macht dem Scharfsinne Schleiermachers alle Ehre, daß er den Sinn und Trieb für das Ganze als eine ursprüngliche Grundkraft der Seele nachgewiesen hat, die sich so wenig aus dem wissenschaftlichen und sittlichen Processe ableiten läßt, wie man sie auf dem Wege des successiven Denkens und Handelns erst findet. Ebenso verdient die Ausführung alle Beachtung, derzufolge der gesammte Lebensproceß ursprünglich beherrscht und geleitet erscheint von dem Triebe nach dem unendlichen Ganzen, in das wir uns verstrickt finden und in dem wir die Lösung und Versöhnung aller Widersprüche und Gegensätze des empirischen Lebens zu finden hoffen. Dagegen ist es eine andere Frage, ob er damit zugleich das Wesen der Religion entdeckt hat. Ihre Beantwortung kann erst am Schlusse der Darstellung seines Religionsbegriffs erfolgen.

2. Der wissenschaftliche Religionsbegriff.

33. Verhältniß desselben zu den Grundgedanken der Reden.

Es ist die gewöhnliche Annahme, daß Schleiermacher in seinem späteren wissenschaftlichen Religionsbegriff jene ursprüngliche Conception der ersten Auflage seiner Reden nicht sowohl weiter ent-

Digitized by Google

wickelt, als vielmehr dogmatisch umgestaltet und damit verbildet habe.[1]) Für diese Ansicht wird hauptsächlich die dritte Auflage der Reden nutzbar gemacht, welche Schleiermacher bekanntlich mit einem erläuternden Commentar, der übrigens mehr die Absicht falschen Auffassungen zu begegnen als seine eigenen früheren und späteren Ausführungen in Einklang zu bringen verräth, versehen hat. Wir haben indessen schon in der ersten Auflage des vielumstrittenen Werkes die Ansätze zu einer bestimmteren Formulirung des Problems gefunden, deren Beachtung wenigstens davor warnen kann, daß man unläugbare Differenzen zu principiellen Widersprüchen verschärfe. Ich meine nämlich: in dem Maße als Schleiermacher der Religion die unmittelbare Erfahrung der Weltharmonie, des Einen in Allem, vorbehalten wollte, müßte er ihren Gefühlscharakter hervorheben, und in dem Maße als er das Fühlen als die eigentliche Form des religiösen Vorgangs verstehen wollte, mußte er die unendliche Einheit seines Objectes, der Welt, hervorheben. Ist die Einheit des Weltalls Objekt der Religion, so kann die Religion weder Wissen, noch Handeln, noch auch Anschauen sein. Nur im Gefühle oder unmittelbaren Bewußtsein werden wir jenes „Einen und Unendlichen“, aus dem Alles hervorgehen und das Alles zur Harmonie des Daseins verbinden soll, innerlich gewiß. Und andererseits: ist das Gefühl für die Einheit der Welt, die wir hinter ihren Widersprüchen und Gegensätzen ahnen, die Religion, so kann auch die Ursache dieses Gefühls nicht in der sichtbaren Welt und ihren getheilten Einwirkungen auf uns gesucht werden. Vielmehr suchen wir gerade für die Lösung und Ausgleichung der Weltgegensätze nach einer unendlichen allumfassenden Einheit des Lebens, die uns indessen, wie bemerkt, immer nur innerlich gewiß wird und also rein subjektive Wahrheit hat.

Wenn also behauptet wird, Schleiermacher habe die allerdings recht künstliche Gefühlstheorie der Dialektik später auch in die Reden „eingetragen“, so ist dabei zu beachten, daß dieselben in ihrer ur-

---

[1]) Die Unterscheidung einer romantisch-gefühlsschwärmerischen und einer kritisch-wissenschaftlichen Periode ist jedenfalls nicht strenge durchführbar. Gegen Schwarz a. a. O. II. S. 89 f.

Digitized by Google

sprünglichen Fassung bereits dem Gefühle das Erleben jener mystischen Identität von Subjekt und Objekt, von Ich und Universum ausschließlich zuzuweisen geneigt sind, während Wissen und Handeln, auf dieselbe Einheit tendirend, nur durch Vermittelung des Gefühls an ihr participiren sollen. In diesem Sinne erklärt Schleiermacher später das Gefühl als Indifferenz von Denken und Wollen und behauptet, daß Wissenschaft und Moral in der Religion ihren Einheitspunkt fänden.

Wenn ferner behauptet wird, Schleiermacher habe später an die Stelle des Universums, die Idee der höchsten Einheit als dessen Grund gesetzt, so ist das richtig, liegt aber durchaus auf der Linie der ursprünglichen Conceptionen der Reden. Denn auch die erste Auflage bezeichnet die Welt als Ganzes und nicht als Totalität alles Einzelnen als Objekt des religiösen Sinnes. Ein Ganzes ist aber die Welt nur auf Grund einer vorausgesetzten Einheit ihrer Theile. Folglich steht es in keinem diametralen Gegensatze, wenn zuerst unbestimmt das Universum, dann aber bestimmter die durch die Totalität des Universums vermittelte Einheit der Welt, welche dieselbe zum Ganzen bestimmt, als Objekt der Religion bezeichnet wird. Diese Einheit kann man freilich nur fühlen, sie ist als solche unanschaubar und ungreifbar, und nur mit Hilfe ihrer sinnlichen Erscheinungsformen gewinnen wir den Rahmen, in dem wir das begrenzte Bild des Unendlichen doch immer nur inadäquat zeichnen können.

Wenn endlich später ein specifisch religiöses Gefühl von den sinnlichen Empfindungen unterschieden wird, so liegt darin zweifellos ein Fortschritt, da der Satz: jede Empfindung ist fromm, doch nur unter der Voraussetzung Geltung haben könnte, daß die Religion überhaupt mit unserem Empfindungsleben zusammenfiele, was Schleiermacher niemals behaupten wollte und konnte.

Diese polemischen Bemerkungen schicken wir voraus, um einer unbefangenen Würdigung des wissenschaftlichen Religionsbegriffs Schleiermachers die Bahn zu bereiten.[1])

---

[1]) Man wird sich in Ansehung des oratorischen Charakters der

Digitized by Google

34. Die Religion als höchste Entwickelungsstufe des subjektiven Bewußtseins.

Die psychologische Bewußtseinsanalyse hatte als Ziel der gesammten Entwickelung des geistigen Lebens im Contakte mit der Außenwelt die Herstellung einer vollständigen und absoluten Einheit des Menschen und der Welt aufgestellt. Aber weder das wissenschaftliche Denken, noch das sittliche und künstlerische Handeln erreichen diese erstrebte Einheit. Vielmehr bewegen sich diese Funktionen in dem für sie unüberwindlichen Gegensatze von Bewußtsein und Sein, von Vernunft und Natur; ja sie beruhen geradezu auf demselben. Aber das Streben der Wissenschaft nach einheitlicher, widerspruchsloser Welterkenntniß sowohl wie die sittliche Culturarbeit, welche die Welt einheitlich zu gestalten und zu ordnen sucht, indem sie das Vernunftpzincip zu immer vollständigerer und allgemeinerer Herrschaft bringt, beruhen doch beide auf jenem mystischen Einheitstrieb, auf jenem ursprünglichen Sinn für die Harmonie alles Daseins, der es mit sich bringt, daß der Mensch den Glauben an diese Harmonie durch keine Widersprüche und Gegensätze des Weltlebens sich stören oder rauben läßt. Ja die gesammte Kulturarbeit des menschlichen Geschlechts erschiene zweck- und sinnlos ohne jene Tendenz auf Erkenntniß und Darstellung der allgemeinen genuinen Einheit alles Daseins, für deren Wahrheit wir freilich zunächst keine andere Garantie besitzen als die in unserem unmittelbaren Bewußtsein gegebene.

Die psychologische Erklärung befindet sich nun in vollem Einklange mit der ursprünglichen Conception Schleiermachers, wenn sie die Behauptung des Näheren erweist, daß die Einheit des Universums nur im unmittelbaren Bewußtsein erlebt oder gefühlt werde, daß sie weder ein Object für die wissenschaftliche Erkenntniß, noch

Reden überhaupt hüten müssen, den logischen Zügel allzustraff anzuziehen. Die Differenzen zwischen der ersten und dritten Auflage sind ja klar. Dagegen bleibt mir die Bemerkung von Lipsius (a. a. O. S. 178): „die zweite Auflage stelle das Gefühl als Proceß dar und ermögliche dadurch ein mittelbares Verhältniß zu Wissenschaft und Sittlichkeit durchaus unklar.

Digitized by Google

eine Aufgabe für das sittliche Handeln, sondern unmittelbarer Besitz unseres subjectiven Bewußtseins oder Gefühls sei. Aber auch die Ausführungen, welche die Religion als höchste Entwickelungsstufe des subjectiven Bewußtseins feststellen, erfolgen in correkter Abfolge der bekannten Erklärungen der Reden, daß man erst die Menschheit gefunden haben müsse, bevor man das Universum finden könne, und daß uns erst die Anschauung der Natur oder der Geschichte die Anschauung des Universums, das uns ja überhaupt nur in seinen verschiedenen Erscheinungsformen entgegentritt, vermittle.

Es ist also die Meinung der Psychologie, daß die Entwickelung des religiösen Bewußtseins erst auf Grund des Gattungs-, Natur- und Weltbewußtseins erfolge. Wir fühlen und verstehen uns zuerst als Einzelne, dann als Glieder der Familie, des Volkes, der Gattung und endlich der gesammten, Menschheit und Natur umfassenden, Welt. Das ist ohne Zweifel richtig. Ebenso das andere: daß diese Erweiterung unseres Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein durch den im Erkennen und Handeln sich vollziehenden Wechselverkehr mit der Außenwelt bedingt ist. Indessen ist das Weltbewußtsein als solches noch nicht das religiöse Bewußtsein, sondern nur dessen Voraussetzung und Bedingung. Das religiöse Bewußtsein ist vielmehr das Gefühl für die unanschaubare unendliche Einheit der Welt. Aber dieses Gefühl bricht erst dann in voller Klarheit hervor, wenn sich unser Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitert und wir uns als Glieder der Welt mit dieser, trotz aller Differenzen und Widersprüche, vollkommen eins fühlen. Wenn wir also auch in jeder Empfindung einen Eindruck des Weltganzen durch einen seiner Theile unbewußt empfangen und mit demselben somit selbst eins werden, so ist es doch erst das den die Welt constituirenden Gegensatz von Menschheit und Natur oder von Vernunft und Natur zusammenfassende und in sich auflösende unendliche Gefühl für die absolute Harmonie der ganzen Welt, welches im eigentlichen Sinne des Wortes religiösen Charakter hat. In dieser Richtung lehrt Schleiermacher klar und unzweideutig: „in dem religiösen Gefühl ist also ein Zusammenfassen des Naturgefühls und des geselligen Gefühls, aus denen es sich entwickelt, und wenn wir die natürliche Richtung, die darin liegt, bezeichnen sollen, so ist

Digitized by Google

es die auf die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Sein, wie es zugleich Bewußtsein ist, und dem Sein, wie es im Bewußtsein gegeben ist, aber eine Aufhebung nur auf der subjectiven Seite des Bewußtseins."[1])

Die empirische Welt, wie sie zu unserer sinnlichen Wahrnehmung kommt, kann dieses Gefühl nie hervorrufen, denn sie ist nichts anderes als die Totalität aller gegensätzlichen Gattungen, Arten und Stufen des Daseins. Daß also die Anschauung der Welttotalität dennoch das religiöse Einheitsgefühl entbindet, muß seinen Grund darin haben, daß uns in und hinter der Getheiltheit und Vielheit des Daseins eine ursprüngliche, unendliche, allumfassende Einheit desselben aufgeht. Die religiöse Conception bleibt also auch hier ein Mysterium, aber es ist eine zweifellos richtige Entdeckung Schleiermachers, wenn er behauptet, daß die Entwickelung der Weltidee Bedingung der Entwickelung der Gottesidee ist und daß sich mit jeder Weltanschauung gesetzmäßig das Gottesbewußtsein entwickelt, eine Entdeckung, welche insbesondere die Dialektik und Ethik in einem förmlichen wissenschaftlich formulirten Beweise sich zu sichern gewußt haben.

Demzufolge muß es auch als ein Fortschritt beurtheilt werden, daß hier der unklare, Gott und Welt vermischende Begriff des Universums, durch die von der Welt bestimmt unterschiedene Einheitsidee ersetzt und diese letztere als das Object des religiösen Gefühls bezeichnet wird. Ebenso ist es ein Fortschritt, wenn Schleiermacher nunmehr über das Schwanken zwischen Fühlen und Anschauen als religiöser Funktionen sich erhebt und das unmittelbare Bewußtsein, oder das über die blos sinnliche Empfindung hinausragende bewußte Gefühl als den eigentlichen Sinn oder das Organ für die Erfahrung der unendlichen Einheit bezeichnet. Denn nichts wäre verkehrter, als in dem Gefühle, wie es die Psychologie erklärt, sei es einen bewußtlosen Zustand, sei es eine bloße Unterart und niedrigere Entwickelungsstufe des Denkens erkennen zu wollen. Vielmehr ist das Gefühl Bewußtsein und behauptet neben dem objectiven Denken so sehr seine Unabhängigkeit und Eigenart, daß es dessen Mängel und

---

[1]) Psychol. S. 212.

Digitized by Google

Lücken sogar zu ergänzen hat. Im vollen Einklange hiermit betont auch die Einleitung zur Glaubenslehre den „bewußten" Charakter des höheren Gefühls, das eben nur die unmittelbare Seite des Selbstbewußtseins darstellt und versucht das selbständige Hervortreten dieser Funktion neben dem Wissen und Wollen an denjenigen Stimmungen zu verdeutlichen, in welchen sich der Mensch vom thätigen Leben abgewandt, auf sich selbst zurückzieht, um die dort erfahrene Förderung oder Hemmung seines innersten Wesens mit Freude zu genießen oder mit Schmerz zu betrauern.[1])

Kommt somit das religiöse Bewußtsein erst auf der höchsten Entwickelungsstufe, gewissermaßen als die Blüthe und der wichtigste Ertrag der gesammten geistigen Entwickelung zur vollen Entfaltung, so ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß es bereits auf den früheren Entwickelungsstufen sich in gewisser Weise geltend macht. Denn wenn es auch erst durch Vermittelung des objectiven Denkens und der allgemeinen Bildung zum bewußten und ungetrübten Besitze des Menschen wird, so beruht es doch auf jener „unwillkürlichen Richtung auf das Unendliche", auf jenem „ursprünglichen" Einheitstrieb, der mit der Thatsache unseres persönlichen Lebens und unserer Eingliederung in das allgemeine Weltleben gegeben ist. Demgemäß ist die religiöse Tendenz bereits in den ästhetischen Gefühlen erkennbar. So ist das Wohlgefallen an einer Gestalt oder einem Bilde, oder irgend einem einzelnen Gegenstande dadurch bedingt, daß sie „Symbol sind für das allgemeine Verhältniß von Vernunft und Natur". Es ist die Harmonie, welche die Theile einer Erscheinung zum Ganzen verbindet, welche den Eindruck des Schönen hervorruft. Es ist die in der Kunstandacht sich vollziehende Verschmelzung des Kunstenthusiasten mit dem Kunstwerke (die Identität von Subjekt und Objekt), in welcher der religiöse Einheitssinn nur in begrenzter Form sich geltend macht. In dieser Rücksicht nennt Schleiermacher das Gefühl des Schönen einen „speculativen Gefühlszustand" und behauptet, daß in ihm „die Tendenz auf Erkennenwollen ihre Ruhe finde". Denn das objektive Erkennen hat die Dinge nur im Gegensatze zum Subjekte, im subjektiven Bewußtsein dagegen haben wir

---

[1]) Christl. Glaube § 3, 2.

Digitized by Google

sie in der Identität mit uns selbst. Wir erkennen also hier vollständiger, wie dort; wir erleben die Dinge.

Während aber im Gefühle des Schönen immer nur einzelne, bestimmt abgegrenzte Gestalten auf uns wirken, nähert sich das Gefühl des Erhabenen, das gerade durch die Unermeßlichkeit von Naturgegenständen oder geschichtlichen Ereignissen hervorgerufen wird, dem religiösen Gefühle auch in der Richtung auf das Unendliche. Wie das Erhabene sei die religiöse Andacht „ein Untergehen in der Unerschöpflichkeit des Gegenstandes", „ein Sichverlieren in das Unendliche mit dem Bewußtsein der Unstatthaftigkeit jeder Reaktion". Der Unterschied zwischen beiden liege nur darin, daß im religiösen Gefühle „die unwillkürliche Richtung auf das Unendliche zum inneren Bewußtsein der Wahrheit werde."[1]) Ebenso haben die geselligen (oder sittlichen) Gefühle, welche sich im Wechselverkehr der Menschen unter einander entwickeln, bereits den religiösen Faktor in sich, sofern in ihnen (man denke an Liebe, Mitleid ꝛc.) „der Gegensatz zwischen dem eigenen und fremden Sein aufgehoben ist." Dennoch darf man im religiösen Gefühle nicht mit den geselligen identificiren, „denn das Naturgefühl wäre dann von ihnen ausgeschlossen". Das Religiöse geht aber auf ein Verhältniß „in dem alle Unterschiede aufhören." Wo also der Gegensatz von Menschheit und Natur das Gefühl beherrscht nnd in den beiden angegebenen Richtungen gewissermaßen spaltet, tritt das Religiöse in seiner Reinheit noch nicht hervor, denn Menschheit und Natur sind am Ende doch auch nur individuelle Erscheinungsformen des Einen und Unendlichen. Wo sich aber die Ahnung der transcendenten Einheit dieses höchsten die Welt constituirenden Gegensatzes im Menschen erhebt, da ist der Mensch auf dem Wege zur wahren Religion. Denn „die Richtung in der Seele, welche die Idee der Gottheit pro-

[1]) Ein vereinzelter Gedanke, dem Schleiermacher leider keine weitere Beachtung geschenkt hat. Es kommt in der Religion ganz gewiß darauf an, daß uns eine bestimmte Antwort auf die von der Wissenschaft aufgeworfene, aber nie beantwortete Frage nach Ursprung und Endzweck alles und insbesondere des menschlichen Daseins „zum inneren Bewußtsein der Wahrheit" werde.

Digitized by Google

ducirt, ist ein Suchen des Lebens, welches mit dem Wahrnehmen und Denken parallel laufend, nicht eher Ruhe findet als in der Einheit eines unendlichen, Alles producirenden Lebens".

Ja sogar in den sinnlichen oder selbstischen Empfindungen der frühesten Entwickelungsstufe des Bewußtseins, die wir nur als Einzelne erleben und die uns immer nur einzelne Eindrücke einzelner Objekte vermitteln, ist bereits in jener naturnothwendigen „Verschmelzung von Sinn und Gegenstand" der eine den religiösen Lebensproceß begründende Faktor, die Identität von Subjekt und Objekt, gegeben.[1])

Wenn aber Schleiermacher die Religion einmal als das unmittelbare Bewußtsein der absoluten Einheit des Weltalls oder wenn er dieses für Religion erklären wollte, so hat er ebensorecht dasselbe als die höchste durch die Entwickelung der objectiven Weltanschauung vermittelte Entwickelungsstufe des subjectiven Bewußtseins überhaupt zu bezeichnen, wie er Recht hat, wenn er den religiösen Einheitstrieb bereits auf den niedrigsten Entwickelungsstufen des Bewußtseins wirksam erkennt. Die Selbständigkeit des religiösen Faktors wird dadurch um so weniger beeinträchtigt, als das unmittelbare Bewußtsein von dem objektiven specifisch verschieden bestimmt, als dessen Ergänzung nachgewiesen und überhaupt die Einheitstendenz in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Handeln für durchaus religiöser Art erklärt wird.

35. Die Religion als unmittelbares Bewußtsein der absoluten Einheit des Weltalls oder als Gottesbewußtsein.

Den Ertrag der vortrefflichen psychologischen Ausführungen zu dem Religionsbegriff können wir kurz dahin bestimmen: die Voraussetzung der vollen Entfaltung des religiösen Bewußtseins ist die Entwickelung des Natur und Menschheit umfassenden Weltbewußtseins. Zur Anschauung des unendlichen Weltalls erhebt sich aber der Mensch nicht ohne daß ihn zugleich das Gefühl von dessen absolu-

[1]) Vgl. z. d. Ganzen bes. Psychol. S. 70 f. 182 f. 195 f. 460. 522. 546.

Digitized by Google

ter Einheit überwältigt. Dieses Gefühl, oder dieses unmittelbare Bewußtsein von der transcendenten Einheit alles Daseins ist das specifisch religiöse Gefühl.

Wir dürfen auch hier wieder an die Reden anknüpfen. Wenn bereits die erste Auflage es als das Charakteristische der Religion hervorhob, daß sie „in Allem das Eine“ und „Alles als Eines“ anschaue und empfinde, so wird in der dritten Auflage bestimmt genug erklärt, daß es „das Ein und Alles der Religion sei, Alles im Gefühl uns bewegende in seiner höchsten Einheit als Eines und Dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hierdurch vermittelt, also unser Sein als ein Sein in Gott und als ein Leben in Gott unser Leben“. Demgemäß gilt jedes Gefühl nur insofern als religiös im eigentlichen Sinne des Wortes „als in demselben nicht das Einzelne als solches, sondern in ihm und mit ihm das Ganze uns berührt und also nicht ein Einzelnes und Endliches, sondern eben Gott, in welchem ja allein auch das besondere Ein und Alles ist, in unser Leben eingeht, und so auch in uns selbst nicht etwa diese oder jene einzelne Funktion, sondern unser ganzes Wesen, wie wir damit der Welt gegenübertreten und zugleich in ihr sind, also unmittelbar das Göttliche in uns erregt wird und hervortritt“. Durch „die Erregungen des Universums“ tritt also zugleich dessen absolute Einheit oder Gott in unser Gefühl, und die Religion ist demgemäß „das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl“.[1])

In derselben Richtung bewegt sich, wie nachgewiesen, die psychologische Analyse des Bewußtseins, welche jenen ursprünglichen Einheitstrieb erst in der unmittelbaren Gewißheit „eines unendlichen Alles producirenden Lebens“ zur Ruhe und völligen Befriedigung kommen läßt. Wir haben nunmehr noch genauer die dialektische Rechtfertigung und die metaphysische Begründung eines Gedankens zu verfolgen, der uns bis dahin theils als eine unmittelbare geniale Conception, theils als ein Ertrag erfahrungsmäßiger psychologischer Beobachtung entgegengetreten ist.

Die Voraussetzung des richtigen Verständnisses der Beiträge,

---

[1]) Reden, 3. A. Theol. Werke I, 201. 218. 229. 253 f.

Digitized by Google

welche die Dialektik zur Religionslehre liefert, ist nun aber die Einsicht in die wissenschaftlichen Ausgangspunkte und Tendenzen, von welchen das ganze Unternehmen dieses sehr verschieden erklärten Werkes beherrscht wird. Es kann darüber kein Zweifel obwalten, daß Schleiermachers principielle Erörterungen zur Erkenntnißtheorie auf eine Klarlegung der metaphysischen Voraussetzungen und Bedingungen aller menschlichen Erkenntniß abzwecken. Ich habe andernorts ausführlich zu zeigen versucht, daß Schleiermacher von dem klaffenden Dualismus der Kantischen Erkenntnißlehre unbefriedigt, in der Dialektik einen sehr bemerkenswerthen Versuch macht, die sowohl von dem intellektuellen wie moralischen Processe überall vorausgesetzte Uebereinstimmung der Denk- und Sittenformen auf der einen und der Natur- oder Seinsformen auf der anderen Seite als eine erfahrungsmäßig bestätigte metaphysische Wahrheit nachzuweisen. Denken und Wollen — das ist in Kurzem der Gedankengang der dialektischen Metaphysik — richten sich auf Erkenntniß und Gestaltung der Totalität alles äußeren Seins, oder der Welt. Aber weder das eine noch das andere vermag den Gegensatz zu dem äußeren Sein, das uns immer ein fremdes und anderes bleibt zu überwinden. Weder das eine noch das andere vermag uns eine Garantie zu bieten, daß unsere Denkformen mit den Seinsformen übereinstimmen und daß es kein lediglich illusorisches Unternehmen ist, wenn wir in der Wissenschaft die Wirklichkeit in uns aufzunehmen und im sittlichen Processe unsere Gedanken der Wirklichkeit einzuprägen glauben. Da sich nun aber Denken und Wollen notorisch in einem Gegensatze bewegen, der, wäre er ein absoluter, dem ganzen Kulturproceß seinen Sinn und seine Wahrheit rauben würde, so müssen sich beide anderswo nach einer Garantie für die genuine Uebereinstimmung von Bewußtsein und Sein, von Vernunft und Natur, von Dingansich und Erscheinung erkundigen. Die Behauptung der Dialektik, daß die Einheit von Sein und Bewußtsein uns unmittelbar gewiß sei, daß wir die Einheit des Gegensatzes von Denken und Sein, in welchem sich Denken und Wollen bewegen, im unmittelbaren Bewußtsein, oder im Gefühle erleben, liegt nun aber offenbar durchaus in der Linie des bisher Erörterten.

Digitized by Google

Es ist sehr charakteristisch, daß Schleiermacher die Zuversicht der neueren Philosophie eine einheitliche Erklärung der gesammten Welt zu finden oder gefunden zu haben, auf den „durch das Christenthum vollendeten religiösen Trieb" zurückführt, alle wissenschaftliche Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniß für durchaus religiöser Art erklärt und alle erkenntnißtheoretische Skepsis durch den Nachweis zu überwinden sucht, daß uns die Einheit von Subjekt und Objekt, von Ich und Universum, in welcher das objektive Denken die Bürgschaft für die Wahrheit seiner Erkenntnisse sucht, im Verlaufe des intellektuellen Processes unmittelbar gewiß wird. Aus dieser unmittelbaren Gewißheit wird dann allerdings auf ein metaphysisches Princip, in dem alles getheilte Weltleben seine einheitliche Begründung finde, zurückgeschlossen. Aber dieses metaphysische Princip ist die Gottesidee, sofern sie die absolute transcendente Einheit der Welt bedeutet, und diese haben wir eben wieder nur im unmittelbaren Bewußtsein oder Gefühl.[1])

Allerdings gelangen Dialektik und Ethik auf dem Wege der dogmatischen Construktion zum Religionsbegriffe. Weil der intellektuelle Proceß auf Erkenntniß und Gestaltung der Welt abzielt, ohne eine empirische Garantie für die Uebereinstimmung von Denken und Sein zu besitzen, muß es einen „transcendenten Grund" für die Einheit alles Daseins geben. Und weil diese transcendente Einheit weder von dem Wollen noch von dem Wissen, die sich im Gegensatze zum Sein bewegen, erreicht wird, muß das unmittelbare Bewußtsein oder das Gefühl jene transcendente Lebenseinheit besitzen und somit den Mangel auf Seiten des objectiven Bewußtseins ergänzen. So gewiß aber jener transcendente Grund, der uns die Einheit der getheilten Welt verbürgt, Gott ist, so gewiß ist die unmittelbare Gewißheit, das gefühlsmäßige Erleben dieser Einheit die Religion selbst.[2])

---

[1]) Vgl. bes. Dial. S. 16 f. 28. 31 f. 54. Beilage C, IX. Ferner meine Inauguraldissertation S. 6—13.

[2]) Vgl. das Nähere in meiner Abh. üb. Schleiermachers philos. Gotteslehre, Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. Bd. 57 S. 193 f.

Digitized by Google

Die dialektische Ausführung dieses Gedankens ist allerdings eine sehr künstliche und reicht nicht an die Klarheit der psychologischen Erklärungen hinan. Denken und Wollen beruhen „ebensosehr auf der Differenz mit dem Sein wie der Einheit mit ihm". Im Wollen sei unser Sein in die Dinge, im Denken das Sein der Dinge in uns gesetzt. Beide sind Denken oder objektives Bewußtsein; das Wollen ist wirksames Denken und geht dem Sein voran, Das (eigentliche) Denken ist vorwiegend receptiv und durch die Affektionen des Seins bedingt, oder es folgt diesem nach. Unser Sein ist beidemal das Setzende und bleibt im Nullpunkt beider Formen als deren Indifferenz d. h. als Gefühl zurück. Im Gefühle also finden wir zunächst uns selbst als Einheit von Denken und Wollen. Sofern wir nun aber im unmittelbaren Bewußtsein unser eigenes Sein als gegensatzlose Einheit haben, haben wir hier jedenfalls „die Analogie mit dem Transcendenten". Sofern endlich in unserem Bewußtsein die allgemeine Vernunft und in unserem Sein das endliche Sein überhaupt repräsentirt sind, haben wir im unmittelbaren Bewußtsein unserer eigenen Lebenseinheit zugleich das Bewußtsein der allgemeinen unendlichen transcendenten Einheit alles Seins. Also haben wir den transcendenten Grund in der relativen Identität von Denken und Wollen oder im Gefühle oder als unmittelbare Einheit des Idealen und Realen oder der Welt überhaupt. Aber wir haben ihn nur im subjectiven Bewußtsein. Denn das objective Selbstbewußtsein vollzieht sich nicht anders als so, daß wir zugleich Subjekt und Objekt des Processes sind, in dem wir uns die Einheit unseres Ich vergegenwärtigen. Dagegen hört im unmittelbaren Bewußtsein jeder Gegensatz von Ich und Nichtich, von Objekt und Subjekt, von Sein und Denken auf; wir fühlen hier unser Leben in seiner unmittelbaren Einheit an sich selbst und mit dem gesammten Dasein. Also ist auch die höchste Einheit, der transcendente Grund, in der relativen Identität von Denken und Wollen mitgesetzt. In der „einzelnen" Einheit unseres Lebens haben wir zugleich die „unendliche" Einheit oder Gott. Diese dialektische Definition des Gefühls kommt freilich so zu Stande, daß Denken und Wollen ihrer charakteristischen Merkmale entkleidet und als Bewußtsein identisch gesetzt werden, gerade so wie Schleiermacher Ideales

Digitized by Google

und Reales ihrer specifischen Bestimmtheit beraubt um sie dann im „Sein“ identisch zu setzen. Viel klarer unterscheidet die Glaubenslehre zwischen dem Gefühl als „reiner Empfänglichkeit“ und Wissen und Thun als den „aktiven“ Funktionen des Bewußtseins, welche allesammt in „dem Wesen des Subjekts“ ihre Einheit finden.[1])

Wie wenig indessen bei diesen Ausführungen auf die verfehlte und nichtssagende Definition des religiösen Gefühls als Indifferenz von Wollen und Denken Gewicht zu legen ist, erhellt auch daraus, daß Schleiermacher an demselben Orte die Vernunft oder die Ideen und das Gewissen als ein Sein Gottes im Menschen bezeichnet, weil sie ebenfalls als Ausdruck der „beharrlichen Einheit unseres Wesens in dem Fluctuirenden des Bewußtseins“ uns in unserer Lebenseinheit zugleich der allgemeinen Einheit von Sein und Bewußtsein versichern. „Das Sein der Ideen in uns ist ein Sein Gottes in uns, nicht inwiefern sie als bestimmte Vorstellungen einen Moment im Bewußtsein erfüllen, sondern inwiefern sie in uns allen auf gleiche Weise das Wesen des Seins ausdrücken und in ihrer Gewißheit die Identität des Idealen und Realen aussprechen, welche von der in uns als Einzelnen, noch in uns als Gattung gesetzt ist.“ — Ebenso ist das Sein des Gewissens in uns ein Sein Gottes. Nicht inwiefern es in einzelnen Vorstellungen so vorkommt und so auch irrig sein kann. Sondern inwiefern in der sittlichen Ueberzeugung die Uebereinstimmung unseres Wollens mit den Gesetzen des äußeren Seins und also eben dieselbe Identität ausspricht. Vernunft und Gewissen nehmen die allgemeine Einheit des Idealen und Realen gewissermaßen vorweg, indem sie uns antreiben im Erkennen und Handeln nach Einheit mit der Welt und nach einheitlicher Gestaltung derselben zu streben. Sie repräsentiren also den Einheitstrieb im Menschen, sofern derselbe von dem Bewußtsein seiner Wahrheit begleitet ist und sind insofern nur Modificationen des unmittelbaren Bewußtseins oder des Gefühls der absoluten transcendenten Welteinheit oder Gottes. In diesem Sinne wird behauptet, daß „das Mitgesetztsein Gottes in Selbstbewußtsein“ Grund unserer Einheit

[1]) Dial. S. 151 ff. Chr. Glaube § 3, 3. Vgl. übrigens die betreffenden psychologischen Erörterungen in Kap. I.

Digitized by Google

im Uebergang vom Wissen zum Wollen oder vom Wollen zum Wissen sei und daß „das uns eingeborene Sein Gottes unser eigentliches Wesen constituire". Ohne Idee und Gewissen oder mit einem Worte, ohne das Bewußtsein unserer Lebenseinheit in der Getheiltheit seiner Funktionen würden wir „zum Thierischen herabsinken". Da uns aber diese unsere eigene Lebenseinheit nur zugleich mit dem religiösen Bewußtsein von der Welteinheit überhaupt aufgeht und erst in dieser ihre transcendente Begründung findet, so konnte Schleiermacher mit Recht „Gott" als den letzten im Selbstbewußtsein mitgesetzten Grund unserer und der gesammten Welt Einheit bezeichnen.[1])

Freilich kommen wir zum unmittelbaren Bewußtsein der absoluten Einheit nur sofern uns das Weltbewußtsein aufgegangen ist. Unsere eigene Lebenseinheit können wir allerdings empfinden, ehe eine Ahnung Gottes oder der Welt in uns aufgegangen ist. Aber das Bewußtsein der allgemeinen Einheit setzt voraus und ist bedingt durch unsere Eingliederung in das Weltganze. Das erkennt auch die Dialektik an, indem sie erklärt, daß uns das Sein Gottes in den Dingen nur insofern gegeben sei, „als in jedem Einzelnen vermöge des Seins und Zusammenseins die Totalität gesetzt ist". Die vollkommene Entwickelung des objektiven Bewußtseins bleibt also Voraussetzung der vollkommenen Entwickelung des religiösen Bewußtseins.

Als Indifferenz von Wollen und Denken führt uns, wie bemerkt, das Gefühl nicht nur die Einheit unseres Lebens in der Getheiltheit seiner Funktionen zu Gemüthe, sondern auch die den ge-

[1]) Dial. S. 150. 154. 162. 525. — Sehr interessant ist Schleiermacher's Meinung, daß der Glaube an Gott bei den Meisten mehr auf der Gewißheit des Gewissens als auf der des Verstandes beruhe, die freilich einer Interpretation bedarf. Aber nach allem Voranstehenden werden wir wohl so erklären dürfen: die subjective Gewißheit von der Ausführbarkeit der sittlichen Aufgabe (Gestaltung des Seins durch die Vernunft) entwickelt alsbald in Jedem die praktische Lebenserfahrung, die subjektive Gewißheit von der Wahrheit der Idee des Wissens, welche auf absolute Einheit aller Weltgegensätze gerichtet ist, geht dagegen dem Menschen überhaupt nur auf der höchsten Bildungsstufe auf.

Digitized by Google

sammten intellektuellen und moralischen Proceß begleitende fortgehende Verschmelzung unseres Lebens mit dem Weltleben überhaupt. In diesem Sinne begleitet der religiöse Vorgang unsere ganze Entwickelung, „als fortwährendes Aufheben des Gegensatzes im Selbstbewußtsein". Und in diesem Sinne lehrt auch die philosophische Ethik: „religiös ist nicht nur die Religion im engeren Sinn, das dem Dialektischen entsprechende Gebiet, sondern auch alles reale Gefühl und Synthesis, die auf dem physischen Gebiete liegt als Geist und auf dem ethischen als Herz, insofern beides über die Persönlichkeit hinaus auf Einheit und Totalität bezogen wird". Diese Beziehung auf „Einheit und Totalität" soll zugleich „die Sittlichkeit des Gefühls" ausmachen, so daß sich eine völlige Identität zwischen der Sittlichkeit „als Gesinnung" und der Religiosität ergäbe.[1])

In seiner Selbständigkeit tritt allerdings das Religiöse erst auf der höchsten Entwickelungsstufe des Selbstbewußtseins hervor, aber es ist doch lange vorher als die eigentliche Centralkraft unseres Lebens wirksam. Denn ohne dieselbe würde unser Leben in seine einzelnen Funktionen auseinanderfallen. Während also durch Vermittlung von Denken und Handeln unser Bewußtsein in Wechselverkehr mit den Dingen sich zum Weltbewußtsein erweitert, erweist sich der religiöse Sinn dadurch in seiner centralen Bedeutung, daß er an dieser Erweiterung participirend, die allgemeine absolute Einheit alles Daseins entdeckt, ohne unsere persönliche Lebenseinheit aufzuheben. Vielmehr — und damit wird der Uebergang zum schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl gemacht — findet diese letztere nunmehr in jener ersteren ihren absoluten Grund und sich selbst durch sie absolut bestimmt, womit sich das metaphysische Verständniß des Religiösen abschließen und vollenden soll. Demgemäß wird gelehrt, daß „das Mitgesetztsein Gottes im Selbstbewußtsein Grund der Einheit unseres Seins im Uebergang vom Denken und Thun sei". Die Gottesidee gilt somit als das charakteristische Element des menschlichen Bewußtseins. Es ist dieselbe Unfähigkeit des Thieres die Idee der Gottheit zu haben und ein bestimmtes Wissen zu haben. Also

---

[1]) Vgl. auch Vorländer a. a. O. S. 187. — Psychol. S. 213. Ethik (S.) S. 144 f. (T.) S. 116.

Digitized by Google

ist mit unserer persönlichen Lebenseinheit zugleich die allgemeine absolute Lebenseinheit gesetzt, deren wir uns freilich nur unmittelbar aber mit innerer Nothwendigkeit bewußt werden. Denn Niemand ist ganz ohne Religion, „weil er sonst auch ganz ohne Gefühl (Bewußtsein der persönlichen Lebenseinheit) sein müßte".[1])

Bevor wir nun zur abschließenden Erklärung der Religion in dem Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls übergehen, wird es von Nutzen sein, den Ertrag unserer bisherigen Untersuchung kurz zusammenzufassen und sich über den Sinn und Werth desselben zu verständigen. Im Einklange mit der ursprünglichen Conception der Reden lehren Psychologie, Ethik und Dialektik, in dem sie jene nicht nur modificiren, sondern auch begrifflich zu fixiren suchen:

1. In dem Menschen ist die „Richtung auf das Unendliche" ursprünglich gesetzt.

2. Dieselbe kommt freilich nur durch Vermittelung der allgemeinen Bildung zur Entfaltung, sowie zur Klarheit über sich selbst, behauptet aber ihre originale und überlegene Stellung dadurch, daß sie dem Menschen, der sich im Verlaufe des wissenschaftlichen und moralischen Processes als Glied der Gattung, der Natur und der Welt überhaupt kennen lernt, der Einheit des gesammten Daseins unmittelbar gewiß macht und somit die Wahrheit des auf Erkenntniß und Gestaltung der Natur gerichteten Vernunftprocesses freilich nur subjectiv garantirt.

3. Demgemäß wird das unmittelbare Bewußtsein der Einheit des Universums Religion genannt und behauptet, daß das Gottesbewußtsein mit derselben Nothwendigkeit dem Menschen im Weltbewußtsein aufgehe, wie im objektiven Bewußtsein unserer im Wechselverkehr mit den Dingen sich theilenden Vernunftthätigkeit uns das unmittelbare Bewußtsein unserer Lebenseinheit aufgeht.

4. Die bereits in den Reden begonnene metaphysische Erklärung dieses Processes, welche in der Dialektik und Ethik sich abschließt, besagt nun auch nichts anderes, als daß hinter der Tota-

---

[1]) Dial. S. 150. 163 f. 525. Theol. Werke I, S. 260 f.

Digitized by Google

lität alles Daseins in derselben Weise eine absolute Einheit als transcendenter Grund stehe, wie hinter der Totalität unserer verschiedenen Lebensfunktionen die Einheit unserer Person als transcendenter Grund steht.

Bei Beurtheilung dieses Resulats wird man allerdings einen erheblichen Unterschied zwischen der psychologischen Erklärung und der metaphysischen Begründung des religiösen Processes machen müssen.

Der psychologische Nachweis, daß uns in der Erweiterung unseres Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein die Einheit alles Daseins aufgehe und unmittelbar gewiß werde, ist vortrefflich. Ebenso richtig ist die Ausführung, daß in der Entwickelung unseres Bewußtseins ein ursprünglicher Trieb nach dem Unendlichen sich wirksam zeige, der erst in dem unmittelbaren Bewußtsein einer alle Gegensätze und Widersprüche des Weltlebens in sich auflösenden und versöhnenden Einheit zur vollen Befriedigung komme. Man darf es wohl als eine bleibende Errungenschaft, die nur der näheren Ausführung ermangelt, ansehen, wenn Schleiermacher die Conception der Weltidee, die ja notorisch ohne wissenschaftliche Bildung vollzogen und von keiner Wissenschaft empirisch begriffen wird, für religiöser Art erklärt und behauptet, daß ihr nothwendiges und in gleich intuitiver Weise vollzogenes Correlat die Gottesidee sei, in welcher wir freilich nicht nur für die Einheit der Welt, sondern wie Kant sehr richtig nachgewiesen hat, vor Allem für ihren Sinn, ihren Werth und Endzweck eine Bürgschaft suchen. Ebenso richtig ist es nun auch, wenn Schleiermacher behauptet, daß wir der Einheit des Universums oder Gottes immer nur unmittelbar gewiß werden. Denn wenn auch Denken und Handeln uns erst in den Wechselverkehr mit der Welt stellen und in dieser Beziehung die Entwickelung des religiösen Bewußtseins bedingen, so ist es doch ein von jenem specifisch verschiedener Act, durch welchen wir uns der Einheit mit den Dingen und der Einheit der Welt überhaupt versichern. Es ist das Sache der Gesinnung, der Ueberzeugung, des unmittelbaren Bewußtseins oder Gefühls, worin der Mensch so gewiß der Einheit der Welt gewiß wird, als sie sich ihm eben mit unwiderstehlicher Gewalt aller Skepsis zum Trotze, aufdrängt. Diese

Digitized by Google

unmittelbare Gewißheit wird aber weiter dadurch vollgültig bestätigt, daß sie eben erst, wie nachgewiesen, dem gesammten Culturprocesse, die Wahrheit und Erreichbarkeit seines Endzieles, die gesammte Natur in die Vernunft aufzunehmen (Wissenschaft) und durch die Vernunft zu gestalten (Sittlichkeit, Kunst 2c.) verbürgt.

Leider hat Schleiermacher mit dem Versuche einer metaphysischen Erklärung und Begründung des religiösen Bewußtseins die Linie dieser, von einigen extravaganten Bemerkungen abgesehen, klaren und widerspruchslosen Ausführungen verlassen und dadurch den Werth seiner „Entdeckung" wesentlich herabgesetzt.

Schon der metaphysische Versuch der Reden in der ersten Auflage die unmittelbare und absolute Vereinigung des Universums mit dem Menschen an dem Beispiele der Verschmelzung von Sinn und Gegenstand, die sich jedesmal vollziehe, wenn ein Objekt im ersten Eindrucke in das Bewußtsein tritt, leidet an einem chemischen Beigeschmack und übersieht, daß eine absolute Verschmelzung von Subjekt und Objekt die Selbständigkeit beider, die doch thatsächlich Voraussetzung ihrer Wechselwirkung ist, momentan völlig aufheben würde. Werden die Berührungen des Universums so verstanden, daß das Subjekt unter ihnen völlig zerschmilzt, so ist eben kein Subjekt mehr da, um dieselben zu fühlen. Wenn es aber zweifellos ist, daß jeder Eindruck eines Objektes bereits im Eintreten in das Subjekt dem letzteren Lust oder Unlust verursacht, so ist damit zugleich erwiesen, daß kein Eindruck, auch der überwältigendste und unendlichste nicht, die relative Unabhängigkeit des Subjekts aufhebt.

Noch bedenklicher gestaltet sich aber diese „religiöse" Metaphysik in der Ethik und Dialektik, deren principielle Ausführungen von dem dogmatischen Postulate der Einheit alles Seins, insbesondere von Vernunft und Natur völlig beherrscht sind. Denn eine Garantie für die Uebereinstimmung der intellektuellen und physischen Daseinsformen, der Vernunft und Natur, auf welcher allerdings die Wahrheit des wissenschaftlichen und moralischen Processes beruht, glaubt Schleiermacher nur in dem Postulate einer transcendenten absoluten Gleichheit derselben zu finden. In diesem Sinne wird behauptet, daß wie sich im Menschen Physisches und Intellektuelles zur unmittelbaren, aber unanschaubaren Einheit des Lebens verbin-

Digitized by Google

den, so auch dem die empirische Welt constituirenden Gegensatze des Idealen und Realen eine unanschaubare, unmittelbare, allgemeine Lebenseinheit zu Grunde liege. Das Organ für diese absolute Identität ist das Gefühl, das als Indifferenz von Denken und Wollen, von Sein und Bewußtsein, uns in der transcendenten Einheit unseres Lebens zugleich der transcendenten Einheit des gesammten Weltlebens, dessen Theil wir sind, gewiß macht. In dieser ziemlich allgemein verurtheilten Metaphysik wird also das religiöse Gefühl im Interesse der absoluten Begründung der gegensätzlichen Welt in einer höchsten Einheit zunächst zu einem psychologischen Unding gemacht. Denn die bloße Einheit des Lebens kann man nicht fühlen 1. weil sie gar nicht für sich existirt, 2. weil wenn sie existirte man sie doch nicht fühlen könnte. Und wäre denn etwa das Gefühl unserer Lebenseinheit wirklich ein Ausdruck für die dogmatische Behauptung der qualitativen Gleichheit des Physischen und Geistigen? Und wäre der religiöse Trieb, der von Hause aus auf die Erfassung der Einheit des Weltalls gerichtet ist, etwa mit der oktroirten metaphysischen Abstraction zu befriedigen, daß die getheilte empirische Welt nur die Erscheinung einer transcendenten stofflichen Gleichheit ihrer Theile ist? Das Untaugliche dieser Metaphysik zur Erklärung der Welt, mag dieselbe philosophisch oder religiös gerichtet sein, habe ich andernorts ausführlich genug erörtert. Hier sei nur bemerkt, daß uns keine „Verschmelzung von Sinn und Gegenstand" die stoffliche Gleichheit der Welt garantiren kann, und daß in einem Gotte, der dasselbe in der Form der absoluten Einheit, was die Welt in Form der gegensätzlichen Vielheit ist weder die Religion, noch die Wissenschaft die Lösung des Welträthsels finden wird. Ist es also richtig, daß der religiöse Sinn in Gott eine Bürgschaft für die Harmonie, den Sinn und Endzweck der Welt sucht und auf diesem Wege zur „unmittelbaren Gewißheit der Wahrheit der Gottesidee" gelangt, so ist damit doch noch lange nicht gesagt, daß er diese Bürgschaft in einer „absoluten Einheit des Seins" finde, die ebenso untauglich erscheint die Widersprüche und Gegensätze des Weltlebens in ihrer Entstehung zu erklären, wie in ihrem Endzwecke aufzulösen und zu versöhnen.

Digitized by Google

36. Die Religion als schlechthiniges Abhängkeitsgefühl.

Wenn die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Gattungs-, Natur- und Weltbewußtsein und das damit verbundene Erleben der Einheit des Ich, der Gattung, Natur und Welt (was sich ja freilich nicht nur unter dem Impulse des inneren Unendlichkeitstriebes, sondern ebenso unter den Einwirkungen der gesammten Außenwelt vollzieht) einerseits als eine wirkliche und freiwillige Bewegung und Thätigkeit des Menschen verstanden werden kann, so wird der Einzelne dabei doch andererseits seiner Abhängigkeit von diesen ihn überragenden Größen inne. Denn indem wir uns als Glieder der Gattung, der Natur und der Welt erkennen, finden wir uns zugleich durch Gattung, Natur und Welt bestimmt. Allerdings da dieselben nur in der Totalität ihrer einzelnen Glieder bestehen und auf uns wirken, bleibt auch uns die Möglichkeit der Reaktion; ja wir können sogar die Initiative im Wechselverkehr mit den Personen und Dingen ergreifen. Gegen das Allgemeine aber, d. h. dagegen daß wir Glieder der Menschheit, Natur und Welt sind, oder noch deutlicher, dagegen daß wir Menschen, Theile der Natur und Welt überhaupt *sind*, können wir nicht reagiren, darein müssen wir uns als in eine unabänderliche Thatsache einfach ergeben.

Dieser Uebergang von der Erklärung der Religion als Gefühl und Anschauung des Universums und weiter als unmittelbares Bewußtsein der transcendenten Einheit der Welt zu der abschließenden Bestimmung derselben im Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls wird bereits in der frühesten Gestalt der Reden angedeutet, insofern dieselben die Religion als Reception und passiven Genuß der Handlungen des Universums definiren. Allerdings lassen sich die rhetorischen Erklärungen, welche dort das religiöse Bewußtsein bald als aktiven Trieb das Unendliche zu ergreifen, anzuschauen und innerlich zu erleben, bald als vorwiegend passive Reception der Handlungen des Universums bezeichnen, nicht ausgleichen. Aber sowohl die Reden wie die Psychologie setzen das Universum oder bestimmter die transcendente Einheit der Welt als das eigentlich handelnde Subjekt und den Menschen als das lediglich aufnehmende. Daß uns im Verlaufe des aktiven Lebens die Welteinheit aufgeht, kann nur auf deren eigenste ursprüngliche Hand-

Digitized by Google

lung zurückgeführt werden. Und wenn jede Erweiterung des Selbstbewußtseins als „Lebenserhöhung" empfunden wird, so finden wir, die Einzelnen, die Menschheit, die Welt und in ihnen das „Sein schlechthin" doch nur, indem wir uns durch diese „überragenden Größen" bedingt oder bestimmt fühlen. Es ist nun Schleiermachers endgiltige Behauptung, daß wir Gott oder das Sein schlechthin nur in der Form absoluter Abhängigkeit erfahren oder erleben und daß das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit das Wesen der subjectiven Religion oder Frömmigkeit ausmache.

Zum Verständniß dieses Begriffs werden folgende Erläuterungen dienen können. Das transcendente Gefühl versichert uns nicht nur unserer Lebenseinheit in der Getheiltheit ihrer Funktionen, sondern immer zugleich auch unserer Einheit mit dem gesammten uns afficirenden Außeruns. Dieser Einheit sollen wir uns aber nur „als Affektion eines Anderen" bewußt werden. Und dieses „Andere" kann weder ein einzelnes Weltding, noch auch die Welt als Totalität alles Einzelnen sein. Denn unser wirkliches Leben besteht eben nur im Gegensatze zum Nichtich und in der Wechselwirkung mit seinen einzelnen Bestandtheilen. Die Affektion durch die Weltdinge vermag so wenig die Gegensätze des Daseins *in uns* aufzuheben, wie sie in jenem aufgehoben sind. Also erklärt sich das unmittelbare Bewußtsein von unserer und der ganzen Welt Einheit nicht als Affektion der Welt. Vielmehr erklärt sich jene transcendente „Bestimmtheit" des Selbstbewußtseins allein als Affektion desjenigen „worin allein das denkend-wollende und wollend-denkende Sein mit seiner Beziehung auf alles Uebrige eins ist, also durch den transcendenten Grund". Das Gefühl unserer Lebenseinheit als solches ist ja nur eine „Analogie" des religiösen Gefühls. Im eigentlichen Sinne des Wortes kann erst da von Religion gesprochen werden, wo man in der eigenen die *allgemeine* Einheit alles Seins gefunden hat. Diese finden wir aber als „Theile" der Welt, als Einzelne immer nur so, daß wir uns durch sie bestimmt und zwar *absolut* bestimmt fühlen.[1])

---

[1]) *Dial.* S. 428—431. *Phil. Ethik* S. 58, 52—54. 100, 159. 121, 262.

Digitized by Google

Denn „bestimmt" fühlen wir uns jedesmal, wenn ein beliebiges Objekt uns afficirt und in der ersten Berührung mit uns eins wird. Aber diese „sinnlichen" Gefühlsbestimmtheiten durch die Einzeldinge haben an sich nicht den eigentlich religiösen Charakter. Derselbe tritt erst da hervor, wo wir uns „absolut" bestimmt fühlen. Das „Andere", welches uns in der Art afficirt, kann also auch kein Einzelding sein, dem wir Widerstand leisten, auf dessen Affektion wir reagiren können, sondern allein das eine, allgemeine unendliche Sein, das den transcendenten Grund alles vielen, einzelnen und gegensätzlichen Seins bildet. Das religiöse Abhängigkeitsgefühl geht uns somit erst da auf wo wir uns als Glieder der Welt mit dieser eins fühlen. Nur in dieser Einheit wissen wir uns absolut bestimmt, abhängig oder gesetzt. Damit ist also die frühere Erklärung der Religion als unmittelbaren Bewußtseins der transcendenten Einheit der Welt dahin näher ausgeführt, daß man jene höchste Einheit nur in und mit seiner eigenen absoluten Abhängigkeit erleben könne.

„Wir finden uns im Selbstbewußtsein durch das Sein selbst bestimmt." Dawider, daß wir sind, können wir nichts; hier ist jede Reaktion absolut ausgeschlossen. Dieses Bewußtsein, welches uns erst da aufgeht, wo wir von allen Besonderheiten absehend, uns und die gesammte Welt in ihrer allgemeinsten Bestimmtheit, nämlich als Sein schlechthin, erfassen, nennt aber Schleiermacher deshalb schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, weil er das eine Sein als den transcendenten Grund alles getheilten und vielen Seins verstehen will. Unsere absolute Bestimmtheit erleben wir wie alle Weltdinge immer nur als Einzelne, individuell Bestimmte, Endliche. Wir können also das unmittelbare Bewußtsein von der transcendenten Einheit der Welt oder von dem Sein schlechthin, das auch in unserem transcendenten Ich nur partiell gesetzt ist, nicht vollziehen, ohne uns zugleich schlechthin abhängig zu fühlen. „Es ist der Charakter alles Endlichen, absolut determinirt zu sein, und es ist der Charakter des Unendlichen, absolut zu determiniren."[1])

Demgemäß erklärt auch die Glaubenslehre das schlechthinige

---

[1]) Psychol. Beil. B. S. 45. Dial. S. 428—431. Ethik (T.) S. 58. 100. 121. Christl. Glaube 3. A. §§ 3 u. 4.

Digitized by Google

Abhängigkeitsgefühl für die einzige Weise, „wie im Allgemeinen das eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein eins sein kann" (§ 32, 1). Und dieser „Lehnsatz" aus der Religionsphilosophie findet dort dieselbe Begründung wie hier. Das Zusammensein des Subjekts mit der Welt stellt dieses mit allem Endlichen in den Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, in welchem das gesammte Weltleben verläuft. In der fortgehenden Wechselwirkung mit dem äußeren Sein erweitert sich das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein. Weder schlechthinige Freiheit noch schlechthinige Abhängigkeit finden hier eine Stelle, sondern nur relative Freiheit und relative Abhängigkeit, wie es eben in dem Begriffe Wechselwirkung ausgedrückt ist. Auf jede Affektion der Weltdinge können wir reagiren, und jede „von innen" kommende Thätigkeit ist in ihrer Entfaltung von äußeren Reizen und Veranlassungen bedingt. Die Erklärung der absoluten Abhängigkeit aus der Affektion der Welt ist demnach nicht nur „unfromm", sondern auch falsch. Das Weltbewußtsein ist nicht das Gottesbewußtsein. Aber in der Wechselwirkung mit der Welt geht uns zugleich „jenseits des Endlichen" das Unendliche, jenseits des Einzelnen und Gegensätzlichen das Eine und Allgemeine auf. Diese „höhere Richtung gegen den Gegensatz" ist allerdings ursprünglich im Menschen und bildet das treibende Motiv seiner gesammten Entwickelung. Aber erst auf der höchsten Entwickelungsstufe des Bewußtseins werden wir uns in der Einheit mit allem endlichen Sein der absolut determinirenden Macht „des Seins schlechthin" bewußt und zwar, wie nicht anders möglich, in Form schlechthiniger Abhängigkeit. Denn schlechthiniges Freiheitsgefühl kommt im endlichen Sein so gewiß nicht vor, als auch die freiesten Handlungen des Menschen keine schöpferischen Akte im eigentlichen Wortverstande sind. Und eben dieses „unsere gesammte Selbstthätigkeit begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit, ebenso von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten." Voraussetzung dieses Bewußtseins ist also nicht minder wie die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum

Digitized by Google

Weltbewußtsein die Abstraction von allem Besonderen, Gegensätzlichen, Endlichen. Wir müssen uns in unserer allgemeinsten Qualität, nämlich schlechtweg als Sein fühlen, sollen wir uns schlechthin abhängig fühlen; daß wir uns als Sein schlechtweg schlechthin abhängig fühlen, ist eine nicht weiter disputable Thatsache. Weil wir uns aber nur als Sein schlechtweg, als Welttheil, also in unserer allgemeinsten Bestimmtheit schlechthin gesetzt, bestimmt, abhängig fühlen, deshalb haben wir im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zugleich das eine, allgemeine, unendliche Sein, das Sein schlechthin oder Gott, und das (objektive?) Gottesbewußtsein ist nothwendiges Correlat des subjectiven Abhängigkeitsgefühls. Daß diese Fortbildung des Religionsbegriffs bereits in den Reden vorgesehen ist, wird man ebensowenig verkennen dürfen, wie daß sie unter dem Einfluß der dogmatischen Metaphysik Schleiermachers ihren Abschluß funden hat. Weil Schleiermacher das eine Sein als transcendenten Grund des vielen Seins verstehen will, deshalb kann man das eine Sein nur in Form der Abhängigkeit fühlen. Und weil jenes eine Sein in derselben Weise das viele determiniren soll, wie unser Ich die Getheiltheit seiner Funktionen, deshalb kann diese Abhängigkeit nur als absolute gedacht werden. Sowie das Eine im Vielen nur eine „Handlung“ auf die Welt ausübt, nämlich die Determination zum Sein, so kann diese Handlung auch nur in der einen Bewußtseinsform, nämlich dem Gefühle der schlechthinigen Abhängigkeit, recipirt werden. Daß diese völlig werthlose areopagitische Metaphysik, welche von allen Dingen deren allgemeinste Qualität „das Sein“ abstrahirt, um diese physische Kategorie als eine eigene Existenz und zugleich als den absoluten Grund aller Dinge zu proklamiren, nicht eben geeignet ist, einen Religionsbegriff zu empfehlen, den sie geschaffen hat, braucht hier nur in Erinnerung gebracht zu werden.

Indessen bleibt es deshalb nicht minder richtig, daß der religiöse Proceß und zwar auch in seiner aktiven Richtung als Anbetung Gottes im Allgemeinen in der Form der Abhängigkeit verläuft. Die Voraussetzung aller religiösen Erhebung zu Gott ist die Erfahrung der absoluten Abhängigkeit von ihm. Dagegen ist es ebenso falsch diese Abhängigkeit als eine natur-nothwendige physische Deter-

Digitized by Google

mination aufzufassen, wie es falsch ist in ihr, welche die Voraussetzung des religiösen Bewußtseins ist, das Wesen der Religion selbst zu suchen.[1])

Es erübrigt uns noch das religiöse Bewußtsein in seinem Verhältnisse zu dem sinnlichen und objektiven Bewußtsein überhaupt zu kennzeichnen. Wir sagen Bewußtsein. Denn Bewußtsein bleibt das religiöse Gefühl nach wie vor. Und zwar subjektives Bewußtsein, weil wir schließlich doch nur in uns die absolute Determination der höchsten Einheit erfahren, und unmittelbares, weil unter derselben jeder Gegensatz zwischen uns und Gott aufhören soll.[2]) Wohl aber bleibt zu beachten, daß wir, wie immer zu absoluter Passivität dem Unendlichen gegenüber verurtheilt, das Bewußtsein unserer absoluten Abhängigkeit doch nicht ohne „innere" Thätigkeit vollziehen. Denn alles Bewußtsein, auch das unmittelbare ist Leben und Thätigkeit. Die absolute Abhängigkeit ist freilich eine und zwar die allerelementarste Naturbestimmtheit nicht nur unseres, sondern, wie uns das religiöse Bewußtsein ausdrücklich versichert, des gesammten Weltlebens; daß wir aber ein Bewußtsein von ihr haben und in diesem Bewußtsein fortwährend leben, das macht unsere Frömmigkeit aus.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kommt nun nie für sich zur Geltung, sondern immer nur zugleich mit dem sinnlichen Bewußtsein. Es tritt nie rein, sondern immer „an einem anderen" in's Bewußtsein. Denn „nur an einem Einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensatze ist man sich der Einheit bewußt". Fühlbar wird uns der transcendente Grund im-

---

[1]) Vgl. Cap. 2 und das Nähere in meinen Abhandlungen. Jahrb. f. deutsche Theol. XVII, S. 659—667. XVI, S. 123—133. Christl. Glaube § 4. Dial. S. 474 f. — Ferner: Braniß, üb. Schleiermachers Glaubenslehre S. 97 ff. Schaller a. a. O. S. 270. Schürer a. a. O. S. 50 ff.

[2]) Was indessen nicht denkbar ist. Vielmehr tritt da erst recht ein Gegensatz hervor, wo der Mensch sich selbst als absolut bestimmt, Gott aber als absolute Causalität im Selbstbewußtsein erlebt.

Digitized by Google

mer nur „auf Veranlassung der Einwirkung einzelner Dinge auf uns." Auch sollen ja doch alle übrigen Gefühle an dem höheren Bewußtsein Theil nehmen, so daß „alle Lust und Unlust hier religiös wird."[1])

Das sinnliche oder persönliche Bewußtsein umfaßt, wie wir uns bereits überzeugten, durchaus nicht nur die gewöhnlich sogen. sinnlichen Empfindungen. Vielmehr gehören dahin ebensogut die sogen. geselligen oder sittlichen und die ästhetischen Gefühle, „indem sie doch insgesammt in dem Gebiete des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben". Auch in den dem Gattungsbewußtsein entspringenden Gefühlen finden wir uns als Einzelne einem Einzelnen gegenüberstehen. Denn auch die Menschheit ist im Vergleiche zu dem Weltganzen nur eine Individualität. Die familiären, patriotischen oder auch kosmopolitischen Gefühle unterscheiden sich eben dadurch auf das bestimmteste von den religiösen, daß sich in ihnen das Subjekt einen, wenn auch noch so umfangreichen „Einzelnen" gegenüberstellt. Im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle dagegen soll jeder Gegensatz aufhören. Wir fühlen hier nicht als Individuen, und nicht als Menschen, sondern als Welttheile. Und wir setzen uns hier keinem Anderen entgegen, sondern „das Andere", nämlich das absolute Sein oder Gott nimmt uns in absoluter Determination gewissermaßen in sich zurück. Denn sich als Sein schlechthin fühlen und sich absolut abhängig fühlen ist genau dasselbe. Im Unterschiede von dem in Lust und Unlust auf- und abwogenden sinnlichen Empfindungsleben bleibt sich demnach das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl stets gleich. So gewiß „das Sein", durch welches wir uns absolut bestimmt wissen, das absolut eine ist, so gewiß ist auch die Art wie dasselbe auf uns wirkt und in uns lebt überall nur eine und dieselbe. Demzufolge läuft das höhere Bewußtsein parallel mit dem niederen, es bildet gewissermaßen den Hintergrund auf welchem sich das letztere in bunter Mannichfaltig-

[1]) **Dial.** S. 151, 2. **Ethik** (T.) S. 116 ff. **Christl. Glaube** § 5, 4. **Reden**, 3. A. II, Anm. 5. **Aesth.** S. 70 ff.

Digitized by Google

keit abspielt. Aber das „Zusammensein" beider wird doch zugleich als „Bezogensein" des einen auf das andere geschildert.[1])

Wir werden uns nämlich nie ausschließlich unserer selbst „im Gegensatze" und dann wieder in der „schlechthinigen Abhängigkeit" bewußt. Für sich tritt, wie bemerkt, weder das niedere noch das höhere Selbstbewußtsein auf. Vielmehr als im Gebiete des Gegensatzes schon auf gewisse Weise Bestimmte werden wir zugleich unserer absoluten Bestimmtheit gewiß. So wie uns in einer Persönlichkeit die Menschheit und in der Menschheit die Welt aufgeht, so geht uns Gott oder das Sein schlechthin immer nur mit und in einer Bestimmtheit, welche aus unserer Stellung n der Welt resultirt, auf. Es kommt nun aber darauf an, daß uns unsere absolute Bestimmtheit in jeder endlichen Bestimmtheit gewiß wird und daß keine Affektion durch irgend ein Weltding die Determination „des Einen in Allem" ausschließe. Blos sinnliches Bewußtsein ohne alle Beziehung auf das Allgemeine und Eine wäre ebenso blind und „thierisch", wie bloßes Abhängigkeitsgefühl ohne alle Beziehung auf unser Sein in der Welt leer wäre und phantastisch. Die „höhere Richtung gegen den Gegensatz", deren Ausdruck das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sein soll, vermag jedoch erst dann durchzubrechen, wenn der Gegensatz theilweiser Freiheit und theilweiser Abhängigkeit, d. h. wenn der Wechselverkehr des Subjekts mit den afficirenden Objecten aus der thierähnlichen Verworrenheit sich klar herausgebildet hat. Denn unserer schlechthinigen Abhängigkeit können wir uns nicht wirklich bewußt werden, wenn wir uns nicht zuvor als Glieder des sich in dem Gegensatze relativer Freiheit und Empfänglichkeit bewegenden Weltlebens erkannt haben. „Je mehr sie dann in jeden Moment bestimmten sinnlichen Bewußtseins einschießt, ohne einen vorbei zu lassen, so daß der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes Endliche, sich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, desto frömmer ist er." Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl empfängt also, indem es durch irgend eine individuelle Bestimmtheit, durch den Eindruck, den eine Person oder ein

[1]) Zu allem Folgenden vgl. bes. Christl. Glaube, 3. A. § 5.

Digitized by Google

Ereigniß, oder auch ein Naturgegenstand auf uns macht, entbunden wird, erst seine Klarheit und Begrenztheit, es wird dadurch erst „zum frommen Moment". Für sich genommen gliche es einem Ringe, der nichts umfaßt; andererseits zerfiele das persönliche Selbstbewußtsein ohne die Beziehung auf das höhere zusammenhanglos in seine einzelnen Momente und verlöre den Contakt mit allem übrigen Sein. In gegenseitiger Beziehung hingegen bringen uns die einzelnen Affektionen das Religiöse erst zum lebendigen Bewußtsein, sowie ihnen durch dieses ihre absolute Einheit mit dem Ich und allem Daseienden verbürgt wird. Sowie die Welt in Gott ihre Einheit findet, so findet das sinnliche Bewußtsein seine Einheit im religiösen. Und sowie es keine Beziehung auf Gott gibt, in die wir nicht die gesammte Welt aufnähmen, so gibt es kein Gefühl der absoluten Abhängigkeit, dem wir nicht alle sinnlichen und besonderen Lebensbewegungen unterstellten.

Somit soll das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch Theil nehmen an dem Wechsel von Lust und Unlust, in welchem sich unser Zustand unter den Affektionen der Welt zum Ausdruck bringt. An sich freilich bleibt es von diesem wie jedem Wechsel unberührt. Die absolute Determination, die uns in ihm zum Bewußtsein kommt, ist ja zugleich Ausdruck der „unveränderlichen Gleichheit" des Lebens, in welcher Schleiermacher „die Seligkeit des Endlichen" ahnt. Aber die Eigenheit der absoluten Determination „zeitlich" zu werden, d. h. also an einem Einzelnen das Allgemeine, an einem Gegensatze uns die Einheit zu Gemüthe zu führen, läßt das religiöse Bewußtsein auch an dem Wechsel von Lust und Unlust Theil nehmen. „Dieser Gegensatz also bezieht sich auf nichts anderes als wie sich beide Stufen des Selbstbewußtseins zu einander verhalten in der Einheit des Moments." Nicht so als ob jede sinnliche Lust- oder Unlustempfindung in geradem Verhältniß auch das höhere Selbstbewußtsein mit Lust und Unlust bestimmte. Im Gegentheil kann das Umgekehrte stattfinden, daß eine sinnliche Lust das höhere Selbstbewußtsein trübt und daß ein sinnlicher Schmerz dasselbe erhöht. Im egoistischen Genusse sinnlichen Glückes kann das Gottesbewußtsein nur störend in unser Leben eintreten, während die Erhebung zu Gott den physischen Schmerz über einen zeitlichen Verlust

Digitized by Google

in lautere Freude umstimmt. Im Allgemeinen läßt sich aber als Regel aussprechen: je leichter eine sinnliche Affektion sich der allge-allgemeinen Determination unterordnet und in ihr die Lösung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt findet, desto freudiger wird das höhere Selbstbewußtsein gestimmt sein; je schwerer und widerstrebender aber ein heftig ausgeprägter, individuell bestimmter Eindruck sich in die allgemeine Determination, in der er seinen Ausgleich finden soll, fügt, desto mehr wird Schmerz die Signatur des höheren Bewußtseins sein. „Das fast wieder Verschwinden des Gegensatzes" (von Lust und Unlust) ist dann die eigentlich normale menschliche Gemüthsbeschaffenheit.

Schleiermacher hat es freilich unterlassen dieses Zusammen- und Aufeinanderbezogen-sein des höheren und niederen Selbstbewußtseins an einem Beispiele anschaulich zu machen. Es ist das um so mehr zu bedauern, als seine Ausführungen zur Sache ein dualistischer Zug mitunterläuft. Ja die „unveränderliche Gleichheit" des „unzeitlichen" höheren oder religiösen Bewußtseins scheint ein wirkliches „zeitlichwerden" desselben ebenso auszuschließen, wie der wechselnde Charakter der sinnlichen Lust- und Unlustempfindungen es kaum gestattet, dieselben der „unveränderlichen Gleichheit" des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zu unterstellen. Dann zerfiele aber unser Leben in ein doppeltes subjectives Bewußtsein, dem außerdem noch die Fühlung mit dem objektiven Bewußtsein völlig abginge.

Indessen theilt Schleiermacher jedenfalls dieses Vorurtheil nicht, wenn er es auch unterlassen hat, ihm in seinen Ausführuugen zu begegnen. Es wird also wohl gestattet sein, die nicht allzuklaren Erklärungen der Glaubenslehre aus der Psychologie zu ergänzen und zu commentiren.

Zunächst ist es ganz richtig, wenn Schleiermacher behauptet, daß uns das Gottesbewußtsein immer nur an irgend einem durch die Welt vermittelten Eindruck aufgehe und daß in jeder Affektion „vermöge der Totalität und Einheit" aller Weltdinge uns zugleich das Weltganze und in diesem sein transcendenter Grund oder Gott berühre. So gewiß nun „das sinnliche Bewußtsein", welches die früheste Entwickelungsstufe beherrscht, auch auf der höchsten noch sich

Digitized by Google

geltend macht, so gewiß ist auch eine Isolirung oder gar Entgegensetzung beider Bewußtseinsformen denkbar. Man kann über dem Eindruck, den ein einzelner Gegenstand bewirkt, mag er uns mit Lust oder Unlust bestimmen, Gott vergessen, ja man kann sich, von demselben völlig hingenommen und beherrscht, seiner Unterstellung unter die absolute Determination, in der sich das Einzelne im Allgemeinen verliert, entgegensetzen. Man darf hier also an alle Formen des Egoismus erinnern, welcher seine individuellen Güter weder im Namen des Allgemeinen, noch zu dessen Besten besitzen will. Dagegen würde die Isolirung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, das an sich reine Passivität ist, zu jenem mystischen Quietismus führen, der über der Empfindung des Allgemeinen das Besondere und die Verwirklichung des ersteren im letzteren vergißt. Daher denn auch Schleiermacher die doppelte Forderung aufrecht erhält, daß die sinnlichen Gefühle sich völlig dem religiösen unterordnen, und daß das religiöse sich in jenen realisire oder zu „frommen Momenten“ werde. Wir sollen in dem Einflusse jedes Weltdings zugleich die Wirkung Gottes empfinden und wir sollen keine Wirkung Gottes zu haben vermeinen außer durch die Vermittelung der Einzeldinge, in welchen immer zugleich das Weltganze auf uns wirkt. Wo aber das sinnliche Bewußtsein in seiner leidenschaftlichen Ausprägung die Affektionen der Einzeldinge isolirt und in einer solchen isolirten Affektion vollständig aufgeht, da verliert es auch die „Einheit“ des Lebens und mit ihr die absolute Determination des Einzelnen durch das Allgemeine. In diesem Falle wird auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von dem Wechsel von Lust und Unlust, den es aufheben soll, afficirt. Da nun endlich der Mensch die Lösung der Gegensätze und die Versöhnung der Widersprüche des Weltlebens, in das er verstrickt ist und die ihn bald mit Lust bald mit Unlust bestimmen, nur in dem unmittelbaren Bewußtsein einer transcendenten, aber absoluten Einheit des gesammten Daseins finden kann, so wird er in dem Maße als es ihm gelingt, alle einzelnen und widerspruchsvollen Affektionen, die ihn in Zwiespalt mit sich und der Welt bringen, unter die schlechthinige Determination Gottes zu stellen, aus dem Wechsel der Lust- und Unlustgefühle zu jenem sich gleichbleibenden Gefühle der Harmonie des Weltalls ge-

Digitized by Google

langen, in welchem Schleiermacher „die Seligkeit“ des Endlichen vornwegnehmen will. Der Wechsel von Lust und Unlust ist aber überall der Gradmesser für die erreichte oder verfehlte Harmonie des höheren und niederen Bewußtseins. Wir fühlen uns mit Lust bestimmt, so oft uns im Wechselverkehr mit den Objekten unsere Einheit mit denselben zum Bewußtsein kommt, mit Unlust, so oft sich hier anscheinend unausgleichbare Differenzen, die unsere Entwickelung hemmen, zeigen. Da wir nun aber die Einheit immer nur in der Erhebung über die einzelnen Dinge zur Anschauung des Ganzen finden, so ist es das leichtere oder schwerere Hervortreten des uns diese allgemeine absolute Einheit verbürgenden schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls im sinnlichen Bewußtsein, welches, je nachdem sich ihm das letztere entgegensetzt oder unterordnet, mit Lust oder Unlust uns erfüllt.[1])

Beiläufig sei hier nur bemerkt, daß sich aus diesem Zusammensein des höheren mit dem niederen Bewußtsein auch der Uebergang zum Erkennen und Handeln, zu welchen das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an sich keine Veranlassung geben würde, die aber doch auch unter seine allumfassende Determination gehören, ergeben soll.

Bevor wir dazu übergehen Schleiermacher's Meinung über das religiöse Erkennen und Handeln oder über Dogma und Kultus darzustellen, fragen wir hier noch: 1. Hat Schleiermacher mit dem Voranstehenden der Religion wirklich eine eigene Provinz im menschlichen Gemüthe erobert und die relative Unabhängigkeit des religiösen Processes vom wissenschaftlichen und sittlichen bewiesen? 2. Hat er das Wesen der Religion als einer wesentlichen und gesetzmäßigen Funktion des menschlichen Geistes richtig bestimmt?

---

[1]) Die Kritik von Barnitz (a. a. O. S. 144 ff.) übersieht vollständig, daß es sich nicht sowohl um die Einigung zweier Bewußtseinsformen oder Stufen, sondern lediglich um die Einigung des sinnlichen auf das Einzelne Bezogenen und des religiösen auf das Ganze und Eine bezogenen Faktors im Bewußtsein handelt, eine Einigung, welche eben durch die Unterordnung des sinnlichen unter den religiösen Faktor hergestellt werden soll.

Digitized by Google

Daß Schleiermacher die religiöse Frage in dieser Weise überhaupt gestellt hat, bleibt sein epochemachendes Verdienst. Der Weg, den er zur Entdeckung der Religion eingeschlagen hat, wird nicht wieder verlassen werden. Man wird nicht mehr in Zweifel darüber kommen, daß man die Religion im Menschen suchen muß, und daß alle Religion, die den Anknüpfungspunkt im Menschen verfehlt und das religiöse Bedürfniß, statt es über sich selbst aufzuklären und zu befriedigen, unter einem Ballaste oktroirten Cultus- und Lehrstoffs erstickt, nur ein Surrogat für die Religion ist. Die Unterscheidung des religiösen Vorgangs vom moralischen und wissenschaftlichen Processe rechnen wir gleichfalls zu den bleibenden Errungenschaften, welche die Religionswissenschaft Schleiermacher vorzugsweise verdankt. Es fragt sich hier nur, ob er richtig geschieden hat. Darüber zwar rechten wir nicht weiter mit ihm, daß er anfänglich in seinem puristischen Eifer einen „schneidenden" Gegensatz zwischen den geistigen Funktionen statuiren wollte, deren gegenseitige Bedingtheit und Ergänzungsbedürftigkeit später von ihm selbst eingehend nachgewiesen wurde. Es war das bei der ersten enthusiastischen Proklamirung der Freiheit der Religion von Moral und Wissenschaft, wenn auch nicht nöthig, so doch sehr natürlich. Aber hat Schleiermacher Recht, wenn er das Gefühl als das eigentliche Organ für das Religiöse als die einzige Form, in welcher der religiöse Proceß verlaufe, bezeichnete? Bei Beantwortung dieser Frage muß zunächst der freilich von ihm selbst veranlaßte Mißverstand beseitigt werden, als ob er Fühlen und Religionhaben ohne Weiteres gleichsetze. Hätte Schleiermacher weiter nichts gelehrt, als die Religion sei im Unterschied vom moralischen Handeln und wissenschaftlichen Erkennen Gefühl, so hätte er in der That gar nichts gelehrt. Denn man kann das Gefühl in Ansehung seines religiösen Charakters genau derselben Kritik unterstellen, welche Schleiermacher in dieser Richtung am Wissen und Handeln geübt hat. So wenig wie Gelehrsamkeit oder moralische und technische Fertigkeit macht die Virtuosität des Gefühls den Frommen. Sogar die höheren, die ästhetischen und geselligen Gefühle, in welchen Schleiermacher die Vorstufe der religiösen erkennen wollte, können sich erfahrungsmäßig ohne alle direkt religiöse Beziehungen entwickeln. Ueberdies ist das Gefühl psycholo-

Digitized by Google

gisch immer nur unmittelbares Wissen um unseren jeweiligen Zustand in der Wechselwirkung mit den Dingen. Und auch das metaphysische Gefühl Schleiermachers hat als bloßes Innewerden unserer persönlichen Lebenseinheit an sich keinen religiösen Charakter.

Der Satz: die Religion ist das Gefühl oder das Gefühl ist die Religion wäre also in jeder Hinsicht anfechtbar. Aber Schleiermacher hat ihn auch in dieser Weise nicht verfechten wollen. Wir haben das bereits bei Erklärung der Behauptungen, daß jede Empfindung fromm sei und daß der Mensch, welcher keine Religion haben solle, überhaupt kein Gefühl haben könne, nachgewiesen. Weil sich im Gefühle eine momentane völlige Verschmelzung von Objekt und Subjekt im unmittelbaren ersten Eindrucke vollzieht und weil wir in den Affektionen jedes Einzeldings zugleich immer auch die Affektion des Weltganzen, des Universums, der transcendenten Einheit der Welt oder Gottes haben, deshalb und nur in dieser Hinsicht wird gelehrt, daß jede Empfindung fromm sei und daß mit dem Gefühle auch die Religion im Menschen gesetzt sei. Freilich hätte sich Schleiermacher hier vorsichtiger und klarer ausdrücken dürfen. Denn nur unter der Bedingung empfinden wir eine Affektion religiös, daß wir in dem afficirenden Objekte zugleich das Weltganze und im Weltganzen zugleich die Einwirkung Gottes unmittelbar erkennen oder fühlen.

Indem aber das Fühlen der Einwirkung Gottes dem unmittelbaren Wissen um dieselbe durchaus gleichgesetzt wird, bleibt der Gegensatz zu dem sinnlich-objektiven Erkennen unangetastet stehen. Wir können Gottes auf Grund seiner Einwirkung auf uns unmittelbar gewiß werden, wir können ihn aber sowenig zum Gegenstande sinnlicher Beobachtung und Erkenntniß machen als er uns „sinnenfällig“ gegeben ist. Die Gewißheit der Erkenntniß ist darum in der Religion nicht geringer wie in der Wissenschaft, wohl aber die Evidenz.

Die sehr wichtige Behauptung Schleiermachers, daß man Gottes nur durch Vermittelung des Weltganzen inne werde und daß jede Beziehung des Menschen auf Gott zugleich eine Beziehung auf die Welt in sich einschließe, wird die Religionswissenschaft auch dann zu beachten haben, wenn sie ihre metaphysische Begründung verwerfen

Digitized by Google

müßte. Damit man überhaupt dazu komme religiös zu fühlen, d. h. also in allen Affektionen der Außenwelt zugleich die Einwirkung Gottes zu erfassen, muß man erst Gott gefunden haben, und Gott findet man nicht in einem Einzelnen, sondern allein in der Welt als Ganzem.[1])

Diese Entdeckung macht dem Scharfsinne Schleiermachers alle Ehre. Es wäre leicht an dem Beispiele aller Religionen zu zeigen, daß die Idee Gottes, mag sie nun polytheistisch oder monotheistisch bestimmt werden, immer irgend eine Vorstellung von der Welt als Ganzem, mag dieselbe noch so partikularistisch gefärbt sein, zum Correlat hat. Die Frage ist nur, welche Conception die primäre ist und wie sich beide im Verlaufe der geistigen Entwickelung herausbilden.

Schleiermacher hat sich laut der Psychologie dafür entschieden, daß die Entwickelung des Weltbewußtseins Voraussetzung der Entwickelung des Gottesbewußtseins sei, ja er hat behauptet, daß der Mensch nur unter der Bedingung das Gottesbewußtsein vollziehe, daß er sich zuvor als Glied der Welt denke. Wir suchen in Gott den absoluten Grund für die ganze Welt und nicht für einen Theil der Welt. Also müssen wir die Welt gefunden haben, bevor wir Gottes inne werden können. Dabei verkennt er keineswegs, daß der Trieb auf „Einheit und Totalität" unsere gesammte Entwickelung beherrscht. Seine Metaphysik sucht diesen Trieb als Ausdruck einer absoluten Determination zu begreifen, unter welcher unser Leben lange steht, bevor wir ihrer bewußt werden. Was aber die Hauptsache ist: er weist nach, daß dem Menschen im Verlaufe seiner geistigen Entwickelung sowohl die Welt- wie die Gottesidee, die jedenfalls zusammengehören, mit einer inneren Nothwendigkeit sich aufdrängen und unmittelbar gewiß werden. Allerdings vollzieht sich die Erweiterung unseres Gesichtskreises unter der moralischen und intellektuellen Thätigkeit, durch die wir die Außenwelt zu begreifen und zu gestalten suchen. Aber daß uns mit und unter die-

[1]) Daß auch die religiöse Gotteserkenntniß durch die Weltanschauung vermittelt wird, übersieht Branіß in seiner bekannten Kritik der Glaubenslehre S. 80 ff.

Digitized by Google

ser Thätigkeit ein Weltbild aufgeht, das sich weit über die Grenzen unserer persönlichen Erfahrung hinaus ins Unendliche verlieren würde, wenn uns mit ihm nicht zugleich die Einheit des tausendgestaltigen Lebens, das es als Rahmen umschließt, oder Gottes unmittelbar gewiß würde, das ist ein durchaus eigenartiger Proceß, der sich niemals als Resultat des wissenschaftlichen Denkens oder auch als ein Willensakt begreifen läßt, und den wir lediglich als divinatorische Mystik bezeichnen müßten, wenn er nicht mit dem wissenschaftlichen und moralischen Processe gesetzmäßig verbunden wäre. Nun kann auch nicht bestritten werden, daß wir im Verlaufe des Lebens mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit eine Reihe von Ueberzeugungen bilden, deren Gewißheit eine lediglich subjektive ist. Ich rechne dahin nicht nur die teleologische, sondern auch die aetiologische Betrachtungsweise der Dinge, die ja beide erfahrungsmäßig ihren Abschluß in dem Gedanken einer absoluten Causalität und eines absoluten Weltzwecks finden und sich damit als durchaus religiöser Art kennzeichnen. Ebenso gewiß ist es, daß in jedem Menschen ebenfalls mit einer inneren Gesetzmäßigkeit diese subjectiven Ueberzeugungen sich zu einer Weltanschauung gruppiren und zusammenfügen, die gleichfalls, wie immer durch äußere Erfahrung vermittelt, doch als Ganzes lediglich Sache der subjectiven Ueberzeugung ist. Und endlich vollzieht man dieses subjective Weltbild nicht, ohne daß sich einem zugleich eine Ueberzeugung von dem Gesetze, dem Werthe, Sinn und Endzweck alles Daseins aufdrängte.

Wenn also Schleiermacher behauptet, daß die Religion d. h. also das Suchen und Finden Gottes in der Welt Sache der unmittelbaren Gewißheit, des subjectiven Bewußtseins oder Gefühls sei, und daß sich diese unmittelbare Gewißheit im Verlauf des sittlichen und intellektuellen Lebens mit einer gesetzmäßigen Regelmäßigkeit und Nothwendigkeit entwickele, wenn er ferner erklärt, daß sowohl der sittliche wie wissenschaftliche Proceß seine Wahrheitsgarantie allein in der unmittelbaren Ueberzeugung von der genuinen Uebereinstimmung der Natur- und Vernunftformen besitze und in dem religiösen Bewußtsein eines unendlichen alles producirenden Lebens seine Ruhe und seine Befriedigung finde, so hat er in dem angegebenen Sinne allerdings bewiesen, daß die Religion eben als Sache der unmittel-

Digitized by Google

baren Gewißheit oder des Gefühls eine relative Unabhängigkeit und sogar eine Ueberlegenheit gegenüber vom Wissen und Thun behauptet. In dieser allgemeinen Fassung kann man den Satz: daß die Richtung auf das Unendliche oder auf Gott in ihr „zum unmittelbaren Bewußtsein der Wahrheit" werde, ohne Weiteres unterschreiben.

Die Behauptung, daß man Gott nur im unmittelbaren Bewußtsein haben könne, richtet sich also in gleicher Weise gegen die Prätension einer objectiven Gotteserkenntniß, wie gegen die Meinung, daß die Religion in der verstandesmäßigen Zustimmung zu irgend einem philosophischen oder theologischen System bestehe. Religion ist nur die unmittelbare Gewißheit der Gegenwart Gottes im Menschen und in der Welt. Und da sich im subjektiven Bewußtsein oder im Gefühl der innigste Contakt zwischen Object und Subject vollzieht, so ist das Gottesbewußtsein zugleich ein Sein Gottes im Menschen oder ein Erleben Gottes durch den Menschen und somit über allen Zweifel erhaben, in sich gewiß, wie die Erfahrung, das Erlebniß überhaupt. Es ist also nicht nur der Charakter des unmittelbaren Bewußtseins, welches im Vergleiche mit dem Erkennen und Wollen, die sich nach Außen richten, als etwas rein Innerliches und Passives erscheint, welcher die Religion von Wissenschaft und Moral trennt. Vielmehr sowie erst das Bestimmtsein durch die höchste Einheit, durch das unendliche Alles producirende und in sich verbindende Leben, das unmittelbare Bewußtsein zum religiösen macht, so ist es vor allem der Umstand, daß die durch die Weltanschauung vermittelte Gottesidee im Menschen zur inneren Gewißheit wird, welcher die Ueberlegenheit der Religion über Wissenschaft und Moral außer Zweifel stellt. Denn so gewiß wir Gottes nur unmittelbar gewiß werden können, so gewiß hat das religiöse Bewußtsein, was das wissenschaftliche und moralische immer nur postulirt. Da sich unter der religiösen Bestimmtheit alles Leben vollzieht, so ist die Religion eher da, wie das Bewußtsein von ihr. Aber von Religion = Frömmigkeit kann doch nur da geredet werden, wo der Mensch dieser Bestimmtheit inne und ihrer Wahrheit gewiß wird.

Hier muß nun noch hervorgehoben werden, daß Schleier-

Digitized by Google

macher so wenig eine völlig unabhängige Entwickelung des religiösen Bewußtseins kennt, als er eine völlige Unabhängigkeit der Wissenschaft und Moral von der Religion behauptet. Vielmehr wird das religiöse Bewußtsein ebensogewiß erst mit der Entwickelung des objektiven Weltbewußtseins entbunden und entwickelt, als dieses in jenem seinen Abschluß, seine Wahrheitsgarantie und absolute Begründung empfängt. Die wissenschaftliche Arbeit beruht auf der religiösen Ueberzeugung von der Uebereinstimmung der Denk- und Seinsformen, aber ohne die intellektuelle Funktion würde jene subjective Ueberzeugung gar nicht wachgerufen. Die sittliche Thätigkeit beruht auf dem Gewissen d. h. der unmittelbaren Gewißheit, daß sich das sittliche Ideal in der Naturwelt verwirklichen läßt, aber ohne das darauf gerichtete sittliche Streben würde sich jene religiöse Ueberzeugung gar nicht entwickeln. So gewiß Gott nur in der Welt und die Welt nur in Gott verstanden werden kann, so gewiß existirt das religiöse Bewußtsein nur im objectiven und dieses nur in jenem. Man wird also gut thun, die „völlige Unabhängigkeit" der Religion nicht zu übertreiben. Inwiefern die „relative" Unabhängigkeit derselben ein besonderes „religiöses Erkennen und Handeln" veranlasse, werden wir nachher sehen. Hier haben wir noch auf die Frage zu antworten, ob Schleiermacher, der mit dem Obigen die Entwickelung und die specifische Form des religiösen Processes ohne Zweifel richtig angedeutet hat, nun auch dessen Wesen zutreffend bestimmt habe. Ich habe bereits andernorts der Meinung Ausdruck gegeben, daß „das Wesen" die Religion von Schleiermacher weder in dem Begriffe des Fühlens und Anschauens des Unendlichen, noch auch in dem des unmittelbaren Bewußtseins der absoluten weltbegründenden Einheit, noch endlich in dem des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zutreffend und erschöpfend bestimmt worden sei.[1])

Nun kann es sich ja freilich bei dieser Frage weder um den „Ursprung" der Religion, noch auch um die Eruirung einer sogen. „Naturanlage", noch endlich um eine Sammlung der gemeinsamen Merkmale aller Religionen handeln. Wenn dieselbe überhaupt einen Sinn haben soll, so kann es sich vielmehr nur um den Nachweis

---

[1]) Vgl. die citirte Abhandlung über den Religionsbegriff.

Digitized by Google

handeln, daß wir im religiösen Processe einen gesetzmäßigen Vorgang zu erkennen haben, der wie immer durch äußere Kulturverhältnisse bedingt und modificirt, doch eine wesentliche und nothwendige Funktion des menschlichen Geistes repräsentirt. Schleiermacher hätte sich also die bestimmte Aufgabe stellen müssen, das Gesetz oder die Gesetze des religiösen Lebens in ihrer relativen Unabhängigkeit, sowie in ihrer Relation zu dem gesammten geistigen Leben zu entdecken, beziehungsweise festzustellen. Die Frage nach einem religiösen „Organ" ist angesichts der neueren Psychologie ebenso müßig, wie die nach Naturanlage oder Ursprung der Religion. Denn wo in aller Welt will man diesen Ursprung entdecken und woran diese Naturanlage anschaulich machen, wenn nicht in und an den Bewegungen des religiösen Lebens selbst? Das hat nun freilich Schleiermacher auch anfänglich gewollt. Aber er hat sich nicht klar gemacht, daß man diese religiösen Bewegungen eben auch nur sofern sie in Cultus, Lehre und individueller Sitte im weitesten Sinne des Wortes in die Erscheinung treten zum Objecte wissenschaftlicher Untersuchung machen kann, und daß die Psychologie und Metaphysik der Religion erst dann über den inneren Vorgang und sein Gesetz etwas Haltbares festzustellen vermögen, wenn sie sich auf das sichere Fundament der gemeinsamen äußeren Erfahrung zuvor selbst gestellt haben.

Die innere Erfahrung existirt doch nur für den Einzelnen, sie ist also auch an sich kein Object für die Wissenschaft, welche die Gesetzmäßigkeit des Lebens in allen seinen Relationen erkennen will, oder sie wird es doch nur, sofern sie zugleich in die Erscheinung tritt und dadurch äußere Erfahrung wird. Auch kann die Analyse des frommen Selbstbewußtseins für sich immer nur individuelle Resultate erzielen. Denn ob meine innere Erfahrung mit derjenigen der anderen übereinstimme oder nicht, kommt beenei jr Methode nicht in Betracht. Deshalb muß sie zur schrankenlosen Willkür führen, wenn sie nicht ihr Correktiv in der vergleichenden Erforschung der gemeinschaftlichen Aeußerungen der Religion, welche allein deren „Gesetz" zu entdecken vermag, sucht.

Einen eclatanteren Beweis für die Richtigkeit dieser Grundsätze

Digitized by Google

wie ihn Schleiermacher selbst bietet, kann man sich kaum denken. So lange er wirklich darauf ausgeht, aus „jenen frommen Erhebungen des Gemüths", wie sie im Gebete, in der begeisterten religiösen Rede u. s. w. in die Erscheinung treten, das eigenthümliche Wesen der Religion zu erheben, gibt er die scharfsinnigsten, tiefblickendsten Erklärungen zur Sache. Wo ihm aber die Beobachtung der Aeußerungen der Religion hinter der psychologisch-metaphysischen Tendenz auf Grund seiner eigenen inneren Erfahrung das Wesen der Religion festzustellen, zurücktritt, geräth er in die dogmatische Construktion. Es ist aber um so auffallender, daß Schleiermacher die psychologisch-ästhetische Methode in einseitiger Weise der comparativ-historischen vorgezogen hat, als er ja doch der Erkenntniß sich nicht verschließen konnte, daß das „Wesen der Religion" so gewiß nur in seinen Erscheinungsformen existirt, wie die Gattung nur in ihren Arten.

So ist denn auch sein abschließender Religionsbegriff nicht das ausgesprochene, durch vergleichende Untersuchung der Erscheinungsformen des religiösen Lebens festgestellte Gesetz der Religion, sondern der psychologisch sehr mangelhaft begründete Niederschlag seiner dogmatischen Metaphysik.

Zur Bestätigung dieses Urtheils hebe ich hier unter Berufung auf Früheres nur die Hauptsache kurz hervor.

Die Religion nämlich ist sowohl als unmittelbares Bewußtsein der transcendenten Welteinheit oder Gottes wie als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl von Schleiermacher erklärt worden, weil er in ihr sein metaphysisches Bedürfniß befriedigen wollte. Wir haben uns früher überzeugt, wie ihm kein Interesse näher lag als die Ueberwindung des Kantischen Dualismus in der Erkenntnißlehre und Ethik. Er erkennt sehr richtig, daß der Mensch Garantieen haben muß für die Uebereinstimmung der intellektuellen und physischen Welt, wenn ihm nicht die gesammte wissenschaftliche und sittliche Arbeit illusorisch werden soll. Es ist sein besonderes Verdienst hervorgehoben zu haben, daß uns diese genuine Uebereinstimmung beider Welten, die in uns selbst zur Lebenseinheit verbunden sind, im Verlaufe des Kulturprozesses unmittelbar gewiß wird, und daß diese unmittelbare Gewißheit durchaus religiöser Art ist.

Digitized by Google

Aber sein Versuch dieselbe psychologisch zu erklären und metaphysisch zu begründen steht unter dem Banne des dogmatischen Vorurtheils, daß der getheilten gegensätzlichen Welt eine transcendente Einheit zu Grunde liege, die alle Differenzen in sich zurücknehme und in der sie alle ihren einheitlichen absoluten Grund finden sollen. Weil Vernunft und Natur beide „Sein" sind, desselben sollen sie im Grunde dasselbe sein. Das ist der metaphysische Boden, auf welchem dann „das Sein" als der absolute Grund „des Seienden" proklamirt wird.

Demgemäß wird behauptet, daß sich diese transcendente Einheit des Physischen und Intellektuellen in uns vorfinde und zwar als unser Wesen, dessen wir uns im Gefühle als Indifferenz von Denken und Wollen und von Denken und Sein unmittelbar bewußt würden. Demgemäß wird uns zugemuthet, in der Einheit mit der Welt von allen individuellen Bestimmtheiten unseres Lebens zu abstrahiren und uns in unserer allgemeinsten Bestimmtheit, nämlich „als Sein" unmittelbar zu erkennen und behauptet, daß wir uns nicht als Sein schlechthin fühlen können, ohne uns zugleich schlechthin abhängig, schlechthin gesetzt zu fühlen, mit welcher unmittelbaren Erkenntniß dann freilich alle weitere Erkenntniß abgeschnitten sein soll. Schleiermacher hat sich hier in einer seltsamen Selbsttäuschung bewegt. Denn das schlechthinige Seins- oder Abhängigkeitsbewußtsein, an welchem er erfahrungsmäßig die transcendente Gleichheit der Welt nachweisen will, ist unläugbar von dieser apriorisch feststehenden Idee aus construirt worden. So wenig nun aber die Einheit der Welt in einer transcendenten stofflichen Gleichheit ihrer Bestandtheile gefunden zu werden braucht, so wenig ist man genöthigt, dieselbe in Form eines alle Differenzen aufhebenden Gefühls für die absolute stoffliche Gleichheit alles Daseienden nachzuempfinden. Vielmehr sowie das Gefühl unserer Lebenseinheit die ganze Mannichfaltigkeit unseres Lebens einschließt, so schließt auch das Bewußtsein der Einheit der Welt die ganze Mannichfaltigkeit ihrer Lebensformen in sich ein. Es läßt sich also schon psychologisch nicht ein Gefühl für die Einheit des Lebens von einem anderen für seine Mannichfaltigkeit trennen. Was aber die Hauptsache ist: die Werthunterschiede, die wir wie im gesammten Weltleben so auch in

Digitized by Google

unserem Leben machen, verbieten es geradezu die Lösung der Widersprüche und Gegensätze alles Daseins in dem Glauben an seine transcendente absolute Einheit zu suchen. Schleiermacher hingegen muthet uns zu, alle Unterschiede der Dignität und des Werthes im Sein zu übersehen und uns als Sein schlechtweg zu fühlen damit wir somit der transcendenten Einheit alles Seins oder Gottes innerlich gewiß werden. Ist es aber eine schlechte Metaphysik, welche uns die Augen für die wirkliche Welt verschließt, um uns ihren absoluten Grund in Gott zu zeigen, so kann auch die Bewußtseinsform, in der wir Gottes inne werden sollen, und die zu diesem Zwecke eigens construirt wird, das absolute Einheitsgefühl, keinen Anspruch auf unsere Anerkennung erheben.

An diesem Sachverhalte ändert die Definition des religiösen Gefühls als schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls sehr wenig. Denn es ist „das Sein schlechthin", welches wir, die Einzelnen, die Welttheile nur in schlechthiniger Determination erleben. Die Hauptsache bleibt auch hier, daß uns in der Form schlechthiniger Abhängigkeit die absolute Gleichheit der Welt in Gott zu Gemüthe geführt wird. Während das „mannichfaltige, viele Sein" oder die Welt uns bald abhängig, bald frei läßt, macht uns „das eine, absolute Sein" schlechthin abhängig. Denn dawider daß wir sind, können wir absolut nichts. Ich leugne nun durchaus nicht, daß das unmittelbare Bewußtsein unseres Gesetztseins oder der Gegebenheit unserer Naturanlagen mitsammt den Bedingungen ihrer Entwickelung vorkommt und in Relation zur Religion steht. Aber das eigentlich religiöse Bewußtsein könnte man es doch wieder nur unter der Bedingung nennen, daß man „das Sein" und Gott identisch setzt.

An und für sich ist aber das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit Ausdruck einer Naturbestimmtheit, unter der sich alles Dasein befindet, und die am Ende in keiner direkteren Relation zur Entwickelung der religiösen, wie der sittlichen oder intellektuellen Funktion steht. Das Bewußtsein unseres und der ganzen Welt Daseins kann, wie der Buddhismus und seine modernen Abarten beweisen, ohne jede Relation auf Gott eintreten, oder es wird sich, gehaltlos an sich, völlig indifferent gegen die Frage nach dem Wesen Gottes verhalten und auf jede Gottesidee beziehen lassen, welche die

Digitized by Google

Absolutheit der Determination nicht in Frage stellt. Es ist sehr bezeichnend, daß Schleiermacher sich mit diesem Religionsbegriff direkt auf den Boden der alten Kosmologie stellt, die auch das „Geschaffensein" als religiöse Anlage und das Bewußtsein „des Schöpfers", wie es in Lehre und Cultus zum Ausdruck kommt, als das Wesen der Religion bestimmt hat. Nur daß dort die dualistische Weltansicht den Hintergrund bildet, während die physische Absolutheit der Determination, wie sie Schleiermacher versteht, sich nur vom pantheistischen Monismus aus erklären läßt.

Alles in Allem genommen ergibt sich als Ertrag der Schleiermacher'schen Untersuchung zur Sache das Folgende:

1. Im Verlaufe des wissenschaftlichen und moralischen Processes geht uns die Anschauung des Weltganzen auf, in dem wir indessen vergeblich die Lösung und Versöhnung der Gegensätze und Widersprüche des empirischen Lebens suchen.

2. Da aber der gesammte Kulturproceß die Einheit von Idealem und Realem zur Voraussetzung hat und nur unter dieser Voraussetzung einen Sinn und Endzweck gewinnt, so vollziehen wir zugleich mit innerer Nothwendigkeit die Gottesidee als Ausdruck unserer subjektiven Gewißheit über die unanschaubare, aber als Motiv und Ideal das gesammte geistige Leben beherrschende Einheit alles gegensätzlichen Daseins.

3. Die Conception der Weltidee ist demgemäß regelmäßig begleitet von der Conception der Gottesidee, in welcher wir uns die transcendente Einheit aller Weltgegensätze vergegenwärtigen.

4. Das unmittelbare Bewußtsein der absoluten Bestimmtheit alles empirischen Daseins durch eine transcendente unanschaubare Einheit des Seins oder das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit alles gegensätzlichen Weltlebens von einer absoluten Einheit ist das specifisch religiöse Bewußtsein, das demnach weder mit dem moralisch-intellektuellen zusammenfällt, noch auch von diesem getrennt werden kann.

Ohne Zweifel wäre aber dieses Resultat befriedigender ausgefallen, wenn Schleiermacher die religiöse Frage nach dem Sinn, Zweck, Werth und Endziel des Weltlebens nicht durch die metaphysische nach seiner einheitlichen Begründung verdrängt

Digitized by Google

hätte. „Das Gesetz“ der Religion hat er mit dem Obigen gewiß nicht entdeckt, wohl aber den Weg gezeigt, auf welchem dieses Gesetz gefunden werden muß.

3. Religion und Dogma.

37. Die Grundanschauungen und Grundbegriffe der Religion.

Wie alles geistige Leben nichts anderes als „Erkennen“ ist, so ist auch die Religion eine Form der Erkenntniß oder des Bewußtseins. Aber im Unterschied von dem objektiven, auf die Totalität des Einzelnen gerichteten wissenschaftlichen Erkennen ist die Religion subjektives d. h. unmittelbares, rein innerliches Erkennen oder Gefühl. Und das ist gar nicht anders möglich, da ihr Gegenstand, die absolute Einheit der Welt oder Gott nirgends in die Erscheinung tritt, weder ein Einzelding noch die Summe aller Einzeldinge ist, sondern die unendliche alles Dasein durchdringende und zur Einheit des Lebens verbindende Macht, die dem Menschen im Streite der Gegensätze und im Kampfe der Widersprüche des Weltlebens mit innerer Nothwendigkeit aufgeht. Dieses Eine in Allem und Alles in diesem Einen schauen und fühlen und damit die höchste Einheit als die Alles producirende, beherrschende und versöhnende Macht in schlechthiniger Abhängigkeit unmittelbar erkennen oder innerlich erleben, das ist das religiöse Erkennen oder die Religion. So gewiß diese höchste Einheit oder Gott niemals sinnlich wahrgenommen werden kann, so gewiß kann man ihrer nur unmittelbar inne werden. Es gibt also auch nur eine religiöse, niemals eine wissenschaftliche Gotteserkenntniß. Und so gewiß uns die höchste Einheit nur mittelst und in der Welt aufgeht, so gewiß kann man das religiöse Erkennen nicht vom objektiven Bewußtsein trennen. Vielmehr wie dieses in jenem seine Befriedigung findet, so wird das religiöse vom wissenschaftlichen Erkennen angeregt und entbunden. Keine Wissenschaft sagt uns, daß der getheilten gegensätzlichen Welt eine absolute transcendente Einheit zu Grunde liegt, das sagt uns nur die Religion d. h. dessen werden wir nur unmittelbar inne; aber dem unmittelbaren Erkennen würde die höchste Einheit nie gewiß werden, wenn nicht das wissenschaftliche unseren Gesichtskreis

Digitized by Google

fortwährend erweiterte. Erst wenn wir uns als Glieder der Welt erkannt haben, werden wir der transcendenten Welteinheit oder Gottes unmittelbar inne. Alle Einheit aber, die uns in den Dingen, sofern wir sie als Ganze anschauen, und die uns im Wechselverkehr mit ihnen aufgeht und mit ihnen zum Weltganzen verbindet, ist nichts anderes als Ausdruck jener absoluten Determination, unter der wir uns mit der gesammten Welt vorfinden und in der uns die absolute Einheit alles Daseins zum „inneren Bewußtsein der Wahrheit" wird. Indessen weil die Religion „das Eine nur im Vielen", Gott nur in der Welt erkennt, deshalb gewinnt das religiöse Erkennen — an sich nur eines: Bewußtsein der absoluten Einheit in der Form schlechthiniger Abhängigkeit — eine verschiedene Färbung, und es bilden sich gewisse Grundbegriffe und gewisse Grundanschauungen, welche je nach der Beschaffenheit des „Welttheils", in dem uns Gott zuerst aufgegangen, oder je nach der Beschaffenheit des Menschen, der sich bald leichter durch die Natur, bald leichter durch die Geschichte zum Bewußtsein Gottes bringen läßt, sich verschiedenartig gestalten, während sie doch nur in dem Maße den religiösen Charakter behaupten, als sie sich über das „Einzelne", in dem ihnen Gott aufgegangen ist, erheben und dem Bewußtsein der allgemeinen schlechthinigen Determination der ganzen Welt durch Gott Ausdruck geben.

Im eigentlichen Sinne des Wortes ist also das religiöse Erkennen nichts anderes als das unmittelbare Innewerden „der Handlungen des Universums" auf uns, wie die Reden ursprünglich behaupten, oder das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen vom Unendlichen, wie die Glaubenslehre im Einklange mit der späteren Metaphysik Schleiermacher's genauer erklärt. Denn das absolute Sein übt nur eine Handlung auf das Endliche aus: die absolute Determination, und der Mensch, als Vernunftwesen, wird dieser absoluten Determination im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl inne, jedoch immer nur so, daß er die gesammte Welt darunter befaßt. Allerdings geht uns zugleich mit dem Bewußtsein unserer absoluten Determination ein Bild von „dem Anderen" auf, das in dieser Weise auf uns wirkt. Das Gottesbewußtsein ist nothwendiges Correlat des absoluten Abhängigkeitsgefühls. Denn es

Digitized by Google

ist ein psychologisches Gesetz, daß nach jedem Eindruck, den ein Gegenstand auf uns macht und in dem wir momentan mit ihm eins sind, sofort das Bewußtsein eine zwiefache Funktion ausübt: die Fixirung unseres Befindens unter der Einwirkung des Anderen (das rein subjective Bewußtsein oder Gefühl) und das Projiciren, Fixiren und Hypostasiren des Anderen, das auf uns gewirkt hat oder noch wirkt. Der letztere Act liegt also bereits auf Seite des objectiven Bewußtseins, hält aber die Analogie mit dem unmittelbaren Bewußtsein noch ein, sofern er unwillkürlich, unreflectirt und uno actu vermittelst der Phantasie in großen Umrissen das Bild „des Anderen", das auf uns gewirkt hat, entwirft. So projicirt auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl das blasse Bild der höchsten Einheit oder des absoluten Seins, dessen Handlung es in sich aufgenommen hat. Und in diesem Sinne darf „das Anschauen Gottes" noch zu dem eigentlich religiösen Processe gerechnet werden. Da wir aber Gott nur im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl haben und erleben, so drückt nicht „die Klarheit" des „begleitenden" Gottesbewußtseins, sondern „die Stärke des Gefühls" den Grad der Frömmigkeit des Menschen aus, und das Gefühl behauptet seinen Vorzug das Wesen der Religion an sich darzustellen. Es gilt denn auch als Quelle, Voraussetzung und Werthmesser aller Gottes- und Weltanschauung. Wie es die „einzige Art und Weise" ist wie Gott und Welt in uns eins sein können, so bürgt es vor allem dafür daß wir keine Anschauung Gottes außer in der Welt und keine Anschauung der Welt außer in Gott haben.

Die unmittelbare Gewißheit Gottes als der absoluten Einheit der Welt gibt sich nun aber zunächst kund in einer gewissen unwillkürlichen Betrachtungsweise der letzteren, welche sich daraus erklärt, daß unser frommes Bewußtsein Alles in die absolute Determination, die wir in ihm erleben, aufnimmt.

Bereits die Reden geben die Grundzüge einer religiösen Weltanschauung, deren Eigenart eben darin besteht, das Einzelne im Ganzen, das Mannichfaltige im Einen und als unmittelbare Wirkung des Einen anzuschauen. Diese Anschauung ist zwar nicht ohne reflexionelle Elemente, aber es schlägt doch in ihr der intuitive, divinatorische Charakter durch. Die auf das Ganze und Eine ge-

richtete religiöse Betrachtung sieht Alles zunächst als Eines und Dasselbe. Alle Gegensätze und Werthunterschiede hören in ihr auf, so die Gegensätze von wahr und falsch, gut und böse, frei und nothwendig. „Die Religion athmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist." Sie setzt das Gemüth „in unbeschränkte Freiheit", weil ihr eben „Alles was ist, nothwendig ist." „Im Unendlichen steht alles Endliche ungestört neben einander, Alles ist eins und Alles ist wahr", „denn wie könnte es sonst geworden sein?" Alles ist gut, „denn es gestaltet sich ja nur, weil es ein gemeinsames höheres Leben ausspricht." „Einem frommen Gemüth macht die Religion alles heilig und werth, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit selbst."[1])

Weiter ist es der religiösen Betrachtungsweise charakteristisch alles Endliche als „Produkt des Universums", als unmittelbare Wirkung des Unendlichen anzuschauen. Durch Hinzukommen der Reflexion bildet sich hier eine Reihe von Begriffen, welche diese „unmittelbare Beziehung des Endlichen auf das Unendliche" genauer fixiren. Weil die religiöse Betrachtungsweise sich über den Causalnexus der Dinge erhebt und diese als unmittelbare Wirkung oder Handlung Gottes empfindet, erscheint ihr Alles als Wunder. Diese Betrachtungsweise ergänzt also die wissenschaftliche und tritt allemal und überall da ein, wo wir die Einzeldinge nicht in ihrer Wechselwirkung, sondern im Weltganzen und als dessen Glieder anschauen. Denn es ist eine nicht weiter disputable Thatsache, daß man ein Ding als Theil der Welt nicht versteht ohne es zugleich als unmittelbare Wirkung Gottes zu verstehen. Daher denn das Wunder nichts anderes ist als „der religiöse Name für Begebenheit." Die gesammte religiöse Weltanschauung haben wir aber, weil auf der ursprünglichen Handlung des Universums auf uns beruhend, nur als Resultat der Offenbarung und Eingebung oder mit

---

[1]) Reden, 1. A. S. 51 ff. 64 ff. 3. A. Werke I S. 209 f. 206 f. 229 ff. — Dagegen erklärt die „christl. Sitte" alle Begriffe für unangemessen zur Darstellung des religiösen Bewußtseins, welche den Gegensatz zwischen gut und böse, zwischen höherem und niederem Bewußtsein nicht als einen realen anerkennen. Vgl. § 2 u. 8.

Digitized by Google

einem Worte als Gnadenwirkung. Denn unter Offenbarung verstehen wir eben die ursprüngliche Mittheilung des Universums an den Menschen: Eingebung nennen wir sie zugleich, weil sie, obwohl durch die Anschauung der Welt hervorgerufen, doch das Innere des Menschen direkt trifft und eben darum auch sich ursprünglich und unmittelbar durch den Menschen äußert. Gnadenwirkung aber soll der gemeinsame Ausdruck für Offenbarung und Eingebung sein, „für jenes Spiel zwischen dem Hineingehen der Welt in den Menschen durch Anschauung und Gefühl und das Eintreten des Menschen in die Welt durch Handeln und Bildung, beides in seiner Ursprünglichkeit und seinem göttlichen Charakter“. Der ganze religiöse Proceß endlich veranlaßt uns den Begriff des Uebernatürlichen auszuprägen, sofern er eben als unmittelbare Wirkung des Universums selbst übernatürlich ist, d. h. sich nicht als Resultat der Wechselwirkung des Einzelnen erklären läßt.[1])

Zu den Grundbegriffen, in welchen sich das religiöse Gefühl über sich selbst aufklärt, gehören endlich auch die Ewigkeit und Unsterblichkeit. „Wenn unser religiöses Gefühl nirgend am Einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche untergeht, so ist ja nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges“. Die Tendenz der Religion „über die Persönlichkeit hinauszukommen“ realisirt sich freilich erst im Tode, fordert aber, daß wir schon hier streben „unsere Persönlichkeit zu vernichten und im Einen und Allen zu leben“. „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“.[2])

Also veranlaßt die unmittelbare Gewißheit Gottes, welche uns zugleich mit dem Weltganzen aufgeht und mit diesem in schlechthinige Abhängigkeit stellt, eine relativ selbständige Weltansicht, deren specifisch religiöse Art daran evident ist, daß wir uns über das Einzelne, Gegensätzliche und Widerspruchsvolle der Erscheinungswelt erheben und alles Daseiende an sich d. h. als unmittelbare Wirkung Gottes und insofern als nothwendig, wahr, gut und ewig

---

[1]) Reden, 3. A. S. 240 ff. 1. Ausg. S. 116—119.

[2]) 1. Ausg. S. 228. 3. A. S. 262 ff.

Digitized by Google

erkennen. Diese Weltanschauung hätte demnach ihre Wahrheitsgarantie und ihre Berechtigung lediglich in dem religiösen Vorgange selbst nachzuweisen und wäre, wie sie ihre Objekte als Wunder anschaut, selbst übernatürlich oder beruhte auf Offenbarung, Eingebung, Gnadenwirkung.

Mit dieser Weltanschauung ist aber zugleich die religiöse Gottesanschauung beschrieben. Denn man kann die Welt nicht in Gott anschauen, ohne zugleich Gott in der Welt anzuschauen. Eine andere Gottesanschauung gibt es überhaupt nicht. Und eine andere Form der Gotteserkenntniß ebensowenig. Denn die unmittelbare Gewißheit Gottes, die uns durch die Anschauung des Weltganzen vermittelt wird, ist allein wirkliche Gotteserkenntniß. So gewiß wir Gottes nur in der Welt und durch dieselbe inne werden, so gewiß gibt es keine „isolirte“ Gotteserkenntniß. Und so gewiß Gott kein „Einzelwesen“ und kein Gegenstand für unsere Sinne ist, so gewiß gibt es nur eine unmittelbare Erkenntniß der unendlichen absoluten Einheit, die eben identisch ist mit dem Erleben Gottes. Im religiösen Bewußtsein liegt also gar keine Veranlassung zur Projection einer „isolirten“ Gottesidee oder gar zur Aufstellung einer „Lehre von Gott und seinen Eigenschaften“. Denn in ihm ist die einzige Form, in deren wir Gottes überhaupt habhaft werden, gegeben. Und sofern wir Gott im unmittelbaren Bewußtsein haben, haben wir ihn nicht als einen „Anderen“ und Fremden, sondern als „Bestandtheil“ unseres Wesens.

Resultat: Gott in der Welt anschauen und die Welt in Gott anschauen ist durchaus dasselbe. Denn wir können die Welt als Ganzes nur in Gott und wir können Gott als absolute Einheit alles Seins nur im Weltganzen anschauen. Diese Anschauung ist vom wissenschaftlichen Erkennen insofern unabhängig als mit ihr das Bewußtsein ihrer Wahrheit unmittelbar verbunden ist, als sie auf dem intuitiven Wege erfolgt und vermöge der Gesetzmäßigkeit ihrer Entwickelung jenem die für das discursive Denken unerreichbare Einheit der Welt garantirt. Dagegen ist sie vom Wissen abhängig, sofern sie sich überhaupt nur im Verlaufe und auf Anregung des objektiven Erkennens entwickelt. Die objektive auf die Welttotalität gerichtete Erkenntniß kommt in dem religiösen Bewußt-

Digitized by Google

sein der absoluten Einheit der Welt zur Ruhe, und das religiöse Bewußtsein wird durch das objektive Welterkennen erregt und entbunden. Demnach gibt es weder ein von der Wissenschaft unabhängiges „religiöses Erkennen", noch auch eine von der Religion unabhängige Wissenschaft.

Aber Schleiermacher scheint dem Vorurtheil als gäbe es ein dem Wissen parallel laufendes religiöses Erkennen Vorschub zu leisten, indem er, über jene intuitive Welt- und Gottesanschauung hinausgehend, behauptet daß sich bei der Gleichheit des religiösen Bewußtseins doch verschiedene Deutungen desselben entwickeln, welche auch für das allgemeine Welt- und Gottesbild, welches der religiöse Proceß indirekt veranlaßt, von bestimmendem Einfluß seien.

An sich freilich ist das religiöse Anschauen der Dinge nur eines und unveränderlich dasselbe. Da aber dem Menschen das Universum nur in seinen einzelnen Darstellungen und da es dem Einen leichter in der Natur, dem Anderen in der Betrachtung der Geschichte aufgeht, so erscheint es auch den verschiedenen Menschen in verschiedener Gestalt. Es hängt also von der Richtung der Phantasie ab, ob Jemand das Universum durch das Medium der Menschheit theistisch, oder durch das Medium der Natur pantheistisch, ob er es durch das Medium des gegensätzlichen Vielen polytheistisch oder durch das Medium des Allgemeinen monotheistisch sich vorstellt. Oder es ist die verschiedene „Gemüthsart", die den Mystiker pantheistisch, den Physiker theistisch denken läßt.[1])

Während nun der religiöse Akt selbst — die Berührung des Endlichen durch das Unendliche und das unmittelbare Bewußtsein von dieser Berührung — in Allen derselbe ist und das in sich gleiche Wesen der Religion darstellt, prägt sich in jenen Anschauungen, welche durch die Stellung des Individuums zur Außenwelt bedingt sind, die Eigenthümlichkeit der Religion aus. Der religiöse Werth dieser Anschauungen liegt lediglich in dem Grundgefühl, das sie veranlaßt und das sie abspiegeln, wie denn der Grad der Frömmigkeit allein durch die Stärke dieses Gefühls und gar nicht

[1]) Reden, 1. A. S. 129. 3. A. S. 216 ff. 254 ff. — 1. A. S. 185. 187. 221.

Digitized by Google

durch die Klarheit oder individuelle Richtung der begleitenden Anschauung von Gott und Welt bestimmt wird. In dieser Beziehung wird denn auch anfänglich die Gleichwerthigkeit aller religiösen Weltanschauung im Vergleiche zu dem religiösen Bewußtsein, das unter allen eines und dasselbe bleibt, bestimmt behauptet.

Denn, wie bemerkt, die Beziehung des Menschen auf das Universum bleibt bei der Verschiedenheit ihrer Deutungen durchaus dieselbe. „Es können Tausende auf dieselbe Weise religiös erregt sein und Jeder würde vielleicht sich andere Merkzeichen machen, um sein Gefühl zu bezeichnen, nicht durch sein Gemüth, sondern durch äußere Verhältnisse bestimmt." Dabei wird indessen nicht verkannt, was später ausführlich nachgewiesen wird, daß die so projicirten Phantasiebilder verschiedenen Entwickelungsstufen des Geistes angehören und daß, so wie das religiöse Gefühl da in seiner Höhe erscheint, wo es die ganze Welt in sich aufnimmt, so auch die religiöse Gottesidee die vollkommene ist, welche „das Eine in Allem" als gegensatzlose reine Einheit vorstellt.[1])

Es erklärt sich nun freilich aus der puristisch-polemischen Tendenz der Reden, daß dieselben, namentlich in ihrer frühesten Gestalt, den Werth aller religiösen Reflexion möglichst tief herabsetzen. Denn Schleiermacher will das Vorurtheil bekämpfen, demzufolge die Reflexionen über die Religion diese selbst sein sollen. Sie sind aber nur „abstrakte Ausdrücke religiöser Anschauungen" oder „freie Reflexion über die ursprünglichen Verrichtungen des religiösen Sinnes", oder endlich „Resultate einer Vergleichung der religiösen Ansicht mit der gemeinen". Den Inhalt dieser Reflexionen für das Wesen der Handlung nehmen, das ist der allgemeine Fehler, der vermieden werden soll. „Wunder, Eingebungen, Offenbarungen, übernatürliche Empfindungen — man kann viel Religion haben, ohne auf irgend einen dieser Begriffe gestoßen zu sein; aber wer über seine Religion vergleichend reflectirt, der findet sie unvermeidlich auf seinem Wege und kann sie unmöglich übergehen." Und zwar sind das die Begriffe, welche das „was allgemein sein muß in ihr" bezeichnen. Als

---

[1]) **Reden**, 1. A. S. 68 f. 185 f. 221. 3. A. S. 205. 258 ff.

Digitized by Google

freie Produkte der religiösen Phantasie gestatten sie weder eine genaue Bestimmung der Grenzen ihrer Anwendung, noch auch eine organische Verbindung, wie sie das wissenschaftliche System fordert. „Ein System von Anschauungen, könnt ihr euch selbst etwas Wunderlicheres denken? Lassen sich Ansichten und gar Ansichten des Unendlichen in ein System bringen?“ fragt die erste Auflage, indem sie bestimmt gegen die Aufgabe des theologischen Systems Stellung nimmt.[1])

Diese ursprüngliche Unterscheidung von Religion und Dogma hat Schleiermacher später eingehend begründet, und sie ist ein bleibender Besitz der Theologie geworden, nachdem das religiöse Bewußtsein sie lange vor ihm in der Beurtheilung des religiösen Characters geltend gemacht hatte, wofür nur an die Mystik und an die ursprüngliche Auffassung des Glaubens seitens der Reformatoren erinnert zu werden braucht. Aber er hat später auch — und die Glaubenslehre bietet den Beweis dafür — das Recht der religiösen Reflexion anerkannt und die Unabhängigkeit derselben von aller philosophischen und theologischen Spekulation durch den Nachweis zu vertheidigen gesucht, daß sie auf dem religiösen Erleben beruhe und in diesem ihr Objekt, wie ihre (subjektive) Wahrheitsgarantie besitze.

Dagegen hat er niemals die Behauptung zurückgenommen, daß die Frömmigkeit an sich gegen alle Begriffsbildung gleichgiltig sei. Es ist vielmehr der von der Religion unabhängige Wissenstrieb, der auch diese zu seinem Gegenstande macht und somit eine beschreibende Religionslehre hervorruft. Diese beschreibende Religionslehre entfernt sich aber so weit wie möglich von der Aufgabe des wissenschaftlichen Systems. So wenig es eine Ableitung eines Gefühls aus dem anderen gibt, so wenig gibt es eine Ableitung eines dogmatischen Satzes aus dem andern. Und so gewiß die Bewegungen des religiösen Gefühls unberechenbar und unendlichen Modifikationen im Individuum unterworfen sind, lassen sich dieselben nicht auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck bringen. Wenn also Schleiermacher die scharfen Aeußerungen gegen die theologische System-

---

[1]) 1. A. S. 58 ff. 116 ff.

Digitized by Google

macherei später wiederholt, so geschieht das in correkter Abfolge seiner Erklärung der Religion als einer Sache des unmittelbaren Bewußtseins oder Gefühls.[1])

38. Die Reflexionen über die Religion.

Von dem religiösen Erkennen und Anschauen, in welchem wir unwillkürlich unsere innere Gewißheit über Gott zum Ausdruck bringen, muß übrigens das objektive „Erkennen der Religion" sehr bestimmt unterschieden werden. Die Welt als Wunder, Erscheinung und Offenbarung Gottes und Gott als Ursache, Wesen und Einheit der Welt anschauen, das hat am Ende noch seinen Grund in der gefühlsmäßigen Erfahrung der absoluten, die Welt zur Einheit eines Ganzen bestimmenden göttlichen Determination und ist nur der unwillkürliche Reflex derselben. Dagegen findet das Religionserkennen sein Motiv in dem allgemeinen Wissenstriebe, der den religiösen Proceß im Zusammenhange des geistigen Lebens überhaupt verstehen und begreifen will. Und wenn das religiöse Erkennen überall nur Ausdruck der inneren Gewißheit über die Einheit der Welt in Gott ist, die sich in den verschiedensten Variationen begrifflich fixirt, ohne einen anderen Anspruch zu erheben als den, daß eben damit jenes unmittelbare Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit der Welt von Gott symbolisirt werde, so tritt das vergleichende Reflektiren über die Religion sogar zu jenem in den entschiedensten Gegensatz, weil es nach Maßgabe eines allgemeinen logischen Gesetzes auch die Religion nur erkennen kann, indem es trennt und zerreißt, was in ihr unmittelbar eins ist, nämlich Mensch, Welt und Gott. Dadurch also unterscheidet sich die Reflexion über die Religion von dem unwillkürlichen religiösen Erkennen der Welt in Gott und Gottes in der Welt. Es ist das discursive Denken, welches der Idee der getheilten gegensätzlichen Welt die Idee des weltbegründenden absoluten Gottes gegenüberstellt. Die Religion, „das absolute Einheitsbewußtsein", hat mit dieser Trennung nichts zu schaffen. Denn darin besteht ja gerade ihr charakteristisches Wesen und ihr eigen-

[1]) Reden, 3. A. S. 197. 202. (Vgl. 2. A. S. 79. 85 ff.)

Digitized by Google

thümlicher Werth, daß sie der Wissenschaft und dem sittlichen Handeln die Einheit der intellektuellen und physischen Welt in Gott verbürgt.

Indessen erprobt sich die Einheit des geistigen Lebens eben daran, daß keine seiner Funktionen völlig unabhängig von den anderen verläuft und demgemäß auch der religiöse Gehalt des Bewußtseins sowohl Objekt für das wissenschaftliche Erkennen wie Motiv für das künstlerische und sittliche Handeln werden kann.

Warum die Reflexion, auf das religiöse Bewußtsein gerichtet, Gott und Welt, die in ihm gerade eins sein sollen, trenne, welche Bedeutung und welches Recht diese Trennung beanspruchen dürfe, welche Rückschlüsse sich von ihr aus auf den religiösen Proceß selbst machen lassen, inwiefern dieser selbst vielleicht dazu Veranlassung gebe, — diese Fragen sind von Schleiermacher niemals genügend erwogen, geschweige denn beantwortet worden. Da er in Gott ausschließlich die Bürgschaft für die absolute Einheit der Welt sucht, so hat er unter dem Banne dieser dogmatischen Tendenz für sie wenig Interesse. Zudem soll ja das unmittelbar religiöse Bewußtsein gegen jede Begriffsbildung gleichgiltig sein. In sich befriedigt hat es also jedenfalls kein Interesse in die Debatte über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt einzutreten. Als eine fortgehende gesetzmäßige Funktion des Geistes steht es über dem Streite der theologischen Meinungen, die Gott bald in der Welt aufgehen, bald in unerreichbarer Höhe über ihr verschwinden lassen.

Das religiöse Bewußtsein kann also keinenfalls Motiv zu einer Erkenntniß der Religion werden, welche ihrem immanenten Gesetze zufolge die das religiöse Leben constituirenden Faktoren zerlegen, trennen und zerreißen muß, wenn sie dieselben anders „erkennen" will. Was es hat — die volle ganze Gotteserkenntniß — braucht es doch nicht mehr zu suchen oder sich von der Reflexion deuten zu lassen. Dagegen tritt jeder Versuch Gott anders zu erkennen als ihn die Religion erkennt, mit ihr in den schroffsten Widerspruch, sofern sie ja doch den Anspruch erhebt, die „einzige Art und Weise" zu sein, wie man Gott überhaupt erkennen kann. Wozu der strikte Beweis der Unmöglichkeit aller objektiven Gotteserkenntniß, wozu der umständliche Nachweis der Nothwendigkeit einer

Digitized by Google

religiösen Begründung von Wissenschaft und Moral, wozu die endlose Wiederholung des Grundgedankens der ganzen Religionsphilosophie, daß man Gottes nur unmittelbar gewiß werden könne, wenn hinterher die Erklärung käme, daß die Religion doch nicht zum Ziele gelangen könne ohne die Hilfe des wissenschaftlichen Gedankens? Es ist Schleiermacher also voller Ernst mit der Behauptung der Gleichgiltigkeit der Religion gegen alle wissenschaftliche Gotteserkenntniß, und wenn er dennoch die Religion dem wissenschaftlichen Denken ausliefert, so geschieht das unter der ausdrücklichen Verwahrung gegen die Meinung, als ob es sich dabei um ihre Ergänzung, Verbesserung oder Vollendung handle.

Vielmehr hat die Wissenschaft die Religion als eine von ihr unabhängige Thatsache anzuerkennen, die sie wohl im Zusammenhange des geistigen Lebens begreifen mag, die sie aber nicht ändern und umändern kann. Und die Religion nimmt an diesem Processe nur insofern Antheil als sie jede begriffliche Aufstellung für ungiltig erklärt, die mit ihrer inneren Gewißheit in Widerspruch tritt. Die subjektive Erfahrung der absoluten Determination der ganzen Welt durch Gott, welche die Gewißheit über die transcendente Einheit der Welt in Gott in sich einschließt, verbietet demgemäß von vornherein dem wissenschaftlichen Erkennen etwas von Gott auszusagen ohne Beziehung auf die Welt und von der Welt ohne Beziehung auf Gott und von Gott und Welt ohne Beziehung auf die Art wie beide im frommen Selbstbewußtsein eins sind. Nur unter der Bedingung der strikten Befolgung dieses kritischen Kanons kann die Wissenschaft sicher sein, daß in der Erkenntniß der Religion begriffen ist. Und nur unter dieser Voraussetzung darf sie die logische Trennung dessen vollziehen, was im wirklichen religiösen Leben stets verbunden ist, nämlich Gottes, der Welt und des Menschen. Die Erforschung des Einen ohne das Andere würde ihr mit ihrem Untersuchungsobjekte auch den specifisch religionswissenschaftlichen Charakter nehmen. Denn die speculative und empirische Anthropologie, Kosmologie oder auch Theologie stehen in keiner direkten Relation zum religiösen Bewußtsein, welches den eigentlichen Gegenstand aller wirklichen Religionswissenschaft bildet.

Alle Reflexionen über die Religion dürfen also keine Tren-

Digitized by Google

nung zwischen „dieser und jener Welt“ behaupten, welche dem religiösen Bewußtsein von dem Sein Gottes in der Welt und von der Einheit der Welt in Gott zu nahe träte. Vielmehr erprobt sich der wissenschaftliche Charakter aller religiösen Reflexionen daran, daß sie lediglich das Sein Gottes in der Welt und der Welt in Gott, wie es im religiösen Bewußtsein des Menschen sich ausprägt, zur Darstellung bringen.[1])

Halten wir uns aber an den religiösen Act, in dem man Gottes allein inne wird und zwar, wie früher nachgewiesen wurde, nicht nur im Verhältnisse zu dem einzelnen Menschen oder zur menschlichen Gattung, sondern zur ganzen Welt, so wird die Reflexion, wenn sie denn überhaupt einmal sich eine gesonderte Vorstellung von Gott und der Welt bilden will, immer nur zu dem Resultate kommen, daß wir Gott als ursprünglich handelnd und die Welt als absolut abhängig, daß wir jenen als absolute Einheit, diese als mannichfaltige Vielheit denken müssen. Das Universum ist „das Eine in Allem“ lehrt die erste Auflage der Reden, und die dritte fragt, diese Lehre bestätigend: „oder ist nicht Gott die einzige und höchste Einheit“? So gewiß man aber diese ursprüngliche Handlung nur in ihrem Erfolge, so gewiß man das eine oder absolute Sein nur in dem vielen endlichen Sein erkennen kann, so gewiß kommt auch die Religionswissenschaft zu keiner „isolirten“ Gotteserkenntniß. Und so gewiß es keine sinnliche Wahrnehmung dieses Einen in Allem und seiner ursprünglichen Handlungsweise gibt, sondern nur ein unmittelbares Innewerden oder Fühlen derselben, so gewiß erreichen wir mit dem reflectirten Denken Gott noch weniger wie mit dem unreflectirten Anschauen. Hatte also früher die Dialektik die wissenschaftliche Unmöglichkeit einer gegenständlichen Gotteserkenntniß erweisen wollen, so ergänzt nunmehr die Religionsphilosophie diesen Beweis durch die Behauptung, daß man zwar die religiöse Gewiß-

[1]) Dagegen heißt es in der „christl. Glaubenslehre“: „Untauglich aber für die dogmatische Sprache gebraucht zu werden, sind zunächst nur solche Ansichten, welche die Begriffe von Gott und Welt auf keine Weise auseinanderhalten“ u. s. f. Vgl. 5. A. S. 151 f.

Digitized by Google

heit über Gott, nie aber Gott selbst zum Objecte des reflexiven Denkens nehmen könne. Nur die Art wie Gott in der Welt ist, beziehungsweise auf dieselbe wirkt, können wir beschreiben. Und auch das können wir nur mit Beziehung auf das religiöse Bewußtsein. Denn die einzelnen Weltdinge sagen uns für sich gar nichts von Gott. Erst wenn uns „im Suchen nach dem Unendlichen" das Welt*ganze* aufgegangen ist, drängt sich uns zugleich die Ueberzeugung von der transcendenten Einheit alles Daseins in Gott auf. Wie dieser Proceß die Voraussetzung aller Gottesanschauung ist, so bildet er auch die unumgängliche Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntniß der Religion und der religiösen Weltbetrachtung. Man kann sowenig über die Religion reflectiren ohne sie selbst zu haben, wie man ohne sinnliche Erfahrung über die Naturdinge reflektiren kann. Wo man indessen Gott „als Bestandtheil seines Selbstbewußtseins" besitzt und sich überzeugt hat, daß man ihn „auf andere Weise" überhaupt nicht haben kann, da wird man auch nicht im Zweifel darüber sein, daß es überall nur eine „beschreibende Religionslehre" nirgends aber eine Lehre von Gott an sich geben kann. Die Reflexionen über das Sein Gottes in der Welt oder richtiger über das religiöse Bewußtsein von diesem Sein Gottes in der Welt gehören zur Religion, die sich in ihnen über sich selbst aufklärt; sie dürfen aber nie mit „der Thatsache selbst" verwechselt werden.[1])

Demgemäß hält auch die christliche Dogmatik an dem religionsphilosophischen Grundsatze fest, daß die dogmatischen Lehren vom Menschen, von Gott und von der Welt nur insoweit ihrer besonderen Aufgabe gerecht werden, als sie die genannten Größen in Beziehung zum religiösen Bewußtsein oder genauer, in der Weise wie sie in diesem gefunden werden, beschreiben. Die von den Reden geforderte „Umprägung der theologischen Formeln in religiöse Werthe" wird also bis zuletzt als eigentliche Aufgabe der Religionswissenschaft anerkannt. Und zwar wird es auch von der Glaubenslehre vor Allem als ein Postulat des religiösen Bewußtseins bezeichnet,

---

[1]) Vgl. *Reden*, 1. A. S. 116. 165. 3. A. S. 197. 253 ff. *Dial.* S. 153. 430 ff. *Christl. Glaube* § 5, Zusatz.

Digitized by Google

daß nichts von Gott, Welt und Mensch ausgesagt werde, was sich nicht auf ihr Zusammensein in jenem beziehe. Es gibt also keine dogmatische Lehre von Gott, sondern nur eine Beschreibung seiner Einwirkung auf die Welt, und es gibt keine dogmatische Lehre von der Welt, sondern nur eine Beschreibung ihrer Bedingtheit durch Gott. Und diese Einwirkung Gottes wie diese Bedingtheit der Welt können überhaupt nur beschrieben werden wie sie im religiösen Bewußtsein des Menschen erscheinen, da wir außerdem — wenigstens „auf religiöse Art“ — gar nichts über beide wissen. Im Interesse der Religion liegt einzig und allein die Analyse der religiösen Erfahrung, die Beschreibung des religiösen Bewußtseins. Die Dogmen dürfen und können also gar nichts anderes sein als Beschreibungen des religiösen Processes, oder freie Reflexionen über seine Bedingungen und Relationen oder endlich Abstractionen aus jenen seelischen Vorgängen. Streng genommen bewegen sich aber nur die ersteren in der religionswissenschaftlichen Linie. Denn mit der Erkenntniß des religiösen Bewußtseins in seinem Verhältnisse zu dem gesammten geistigen Leben überschreiten wir bereits die Grenzen der Religionswissenschaft, wie sehr dieselbe auch dabei interessirt sein mag. Und die Abstractionen über das Sein Gottes und der Welt an sich laufen immer Gefahr den Contakt mit dem religiösen Bewußtsein zu verlieren und fremden Interessen zu dienen. Angesichts dieser Gefahr bleibt die Behauptung der Reden in ihrem Rechte, daß es „eine Täuschung sei das Unendliche gerade außerhalb des Endlichen, das Geistige und Höhere außerhalb des Irdischen und Sinnlichen zu suchen“, eine Täuschung, welche die Mutter aller religiösen Mythologie ist. Die Dogmatik muß sich dessen stets erinnern, daß sie Gott und Welt nur kennt, wie sie auf das menschliche Selbstbewußtsein wirken und sich in ihm abspiegeln. „Was also darüber hinaus will und tiefer eindringen in die Natur und Substanz des Ganzen ist nicht mehr Religion und wird, wenn es doch noch dafür angesehen sein will, unvermeidlich zurücksinken in leere Mythologie“.

„Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion, es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganzes aus; aber über das Sein dieses Gottes vor der Welt und außer der Welt grübeln, mag in der Metaphysik gut

Digitized by Google

und nöthig sein, in der Religion wird auch das nur leere Mythologie, eine weitere Ausbildung desjenigen, was nur Hülfsmittel der Darstellung ist als ob es selbst das Wesentliche wäre, ein völliges Herausgehen aus dem eigenthümlichen Boden." Noch bestimmter erklärt die dritte Auflage: „Diese gegenständliche Vorstellung Gottes gar als Erkenntniß behandeln und so abgesondert von ihren Einwirkungen auf uns durch die Welt das Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt, wenngleich für die Welt als Wissenschaft durch die Religion oder in der Religion auszubilden und darzustellen, das vorzüglich ist gewiß auf dem Gebiet der Religion nur leere Mythologie."[1])

Die Religionswissenschaft ist also nicht Theologie, sondern Erkenntniß der Religion, beziehungsweise Beschreibung des religiösen Bewußtseins. Die sogen. religiösen Reflexionen haben demnach auch nur „die natürliche Abfolge der religiösen Empfindungen" darzustellen. Die Dogmen sind „Auffassungen von frommen Gemüthszuständen". Sie gestatten sowenig eine systematische Behandlung als sich in dem religiösen Empfindungsleben etwa ein „Princip" abspielt. Vielmehr handelt es sich in der Religionswissenschaft nur um die „Sammlung und Gruppirung" der Aussagen des Gefühls, wobei sich dann gewisse „wesentliche Richtungen desselben als besondere Bestimmtheiten des Grundgefühls" herausstellen sollen.[2])

Sehen wir uns vorerst die principielle Erklärung der Aufgabe der Religionswissenschaft, in welcher also die Reden und die allgemeinen Grundsätze der Theologie Schleiermachers zusammenstimmen, des Näheren an, so erregt dieselbe sehr erhebliche Bedenken.

Ist die Theologie als Religionswissenschaft in erster Linie nur „Gefühlsbeschauung", so fragt es sich wie, wo und an wem man das religiöse Gefühl „beschauen" soll. Als unmittelbares Bewußtsein hat es doch immer nur der Einzelne und zwar zunächst für sich und nach Maßgabe seiner Individualität, also anders wie

[1]) Reden, 1. A. S. 58 f. 2. A. S. 56 f. 3. A. S. 165. 201. 214. 247.

[2]) Vgl. hierzu Christl. Sitte S. 18—23. Beilage A § 7 ff. C, IV f. Christl. Glaube § 15. 18.

Digitized by Google

die Anderen. Ueberdies kommt ja auch das religiöse Gefühl nie für sich vor, sondern immer in Verbindung mit dem sinnlichen. Und doch soll die Religionswissenschaft das religiöse Bewußtsein allein darstellen und zwar in der eifersüchtigsten Sorge für seine Integrität gegenüber den anderen Bewußtseinsformen.

Was nun das erste Bedenken angeht, daß das Gefühl als solches niemals Gegenstand der Reflexion sein kann, so begegnet ihm Schleiermacher mit der übrigens von ihm selbst nicht befolgten Aufforderung das Gefühl aus seiner unwillkürlichen freien Darstellung in der religiösen Rede zu erkennen. Die im Anfang geschilderte freie religiöse Anschauung, welche unwillkürlich sich in gewissen Grundbegriffen fixirt, der poetische und rednerische Ausdruck des Gefühlsinhalts bildet also das nächste Objekt des Religionserkennens, welches dann durch Vergleichung der unreflectirten Gefühlsaussagen unter sich und mit dem zu erschließenden Gefühlsgehalt, der ihnen zu Grund liegt, an die Stelle des poetischen und bildlichen, den dialektisch fixirten und eigentlichen Ausdruck setzt, die Ausdrücke unter sich wieder vergleicht, ordnet, gruppirt und somit eine objektive Darstellung des religiösen Lebensprocesses zu gewinnen sucht. Da sich aber das religiöse Bewußtsein nicht nur in der freien Rede, sondern auch in freien Symbolen, in der Kunst, in bestimmten Sitten, vor Allem im Kultus und sogar in gewissen Lehransichten, mag das Alles mit noch so viel Fremdartigem versetzt sein, äußert und darstellt, so hätte Schleiermacher den ganzen Umfang dieser Lebensäußerungen der Religion als nächstes Objekt des Religionserkennens bezeichnen müssen, aus welchem dann allerdings „das Wesen“ der Religion, beziehungsweise der gesetzmäßige Verlauf des religiösen Lebens zu eruiren wäre. Da er selbst diese Methode nicht eingehalten hat, so mußte er seine individuelle Religion zum Objekte seiner Theologie nehmen und konnte sich überdies vor der Gefahr nicht schützen, der Religion das aus der Metaphysik zu oktroiren, was er ihren Erscheinungsformen nicht entnommen hatte.

Das andere Bedenken, daß man nämlich das religiöse Bewußtsein für sich nicht darstellen könne, weil es eben ohne das sinnliche gar nicht existirt, hat Schleiermacher auch anerkannt, indem er erklärte, daß man nur durch Vermittelung der Anschauung des

Digitized by Google

Weltganzen Gottes inne werde und daß sich das religiöse Verhältniß, je nachdem man von der Naturseite oder von der Betrachtung der Geschichte aus zum Gottesbewußtsein gelange, verschieden gestalte. Aber daß es ihm gelungen wäre, die Beziehung der religiösen Idee auf das gesammte Leben zu rechtfertigen und die religiöse Betrachtungsweise in ihrer relativen Unabhängigkeit festzustellen, wird man wenigstens seinen Aphorismen zur Religionsphilosophie nicht entnehmen können.

Dagegen muß die allgemeine Bestimmung der Aufgabe des Religionserkennens als eine zweifellos richtige anerkannt werden. Zwar scheint es sich ganz von selbst zu verstehen, daß die Religion (und nicht Gott) das Objekt der Religionswissenschaft bildet. Man muß sich aber erinnern, daß Schleiermacher eine Ansicht zu bekämpfen hat, derzufolge das dogmatische Wissen um Gott die Religion selbst sein soll und die also zwischen Glaube und Dogma, zwischen Theologie und Religiosität eine wesentliche Differenz nicht zugestehen kann. Die Voraussetzung einer Wissenschaft von der Religion ist also die relative Unabhängigkeit der Religion von der Wissenschaft. Indem nun Schleiermacher den Beweis erbrachte, daß der Trieb nach Erkenntniß des Weltganzen durchaus religiöser Art sei und nur in dem religiösen Gedanken Gottes zur Befriedigung komme, und ebenso daß der moralische Proceß ganz und gar auf der religiösen Ueberzeugung von der genuinen Uebereinstimmung der Natur- und Sittenformen beruhe, hat er zugleich die eigenthümliche und selbständige Art des religiösen Processes außer Zweifel gestellt. Dieser Proceß kann nun auch Objekt der wissenschaftlichen Erkenntniß werden, ohne in die Gefahr zu gerathen, daß man ihn wieder mit der letzteren verwechsele. Denn die unmittelbare Gewißheit über Gott als des absoluten Grundes der Einheit der Welt entwickelt sich zwar nicht ohne den Einfluß des wissenschaftlichen Gedankens, sie ist aber nicht dessen Resultat, sondern Ausdruck der persönlichen Erfahrung der absoluten Abhängigkeit der Welt von Gott. Diese innere Gewißheit über Gott und das ihr entsprechende Verhältniß des Menschen zu Gott, das ist die Religion, welche die Wissenschaft als „eine nothwendige Handlungsweise des menschlichen Gemüths" in ihrer Eigenart und in ihrem Verwachsensein mit dem gesammten

Digitized by Google

geistigen Leben zu begreifen hat. Soweit wird man Schleiermacher nur zustimmen können.

Nun scheint sich aber der alte Streit zwischen Religion und Wissenschaft wieder zu erheben, sobald die religiöse Gottesidee zum Gegenstande der wissenschaftlichen Betrachtung gemacht wird und sobald die Religion sich dazu herläßt das eigentliche Gebiet der Wissenschaft, die wirkliche Welt, in ihrer Weise anzuschauen und zu erkennen. Schleiermacher hat sich anfangs diesem Streite entzogen, indem er erklärte, die Religion habe mit dem objektiven Erkennen überhaupt nichts zu thun, sondern begnüge sich mit ihrer unmittelbaren Gewißheit der Einheit der Welt in Gott. Wo sie diese Gewißheit in bestimmte Worte und Begriffe fasse, da erhebe sie gar keinen Anspruch auf objektive Welt- und Gotteserkenntniß, sondern folge nur dem subjektiven Bedürfnisse, das auch äußerlich darzustellen was sie innerlich bewege. Damit war die religiöse Deutung der Welt auf eine Linie mit dem poetischen Ausdrucke des subjektiven Idealismus gestellt worden. Ein Standpunkt den Schleiermacher widerwillig, aber, wie ich meine, durch die Natur der Sache gezwungen, später verlassen hat. Denn die religiöse Deutung und Schätzung des Lebens erhebt sich über den poetischen Idealismus durch den Anspruch auf Gewißheit und Wahrheit, ein Anspruch, der in dem Postulate der religiösen Normirung des sittlichen Lebens am stärksten hervortritt.

Aber nicht nur mit der Auffassung der Reden, welche die Darstellung des religiösen Bewußtseins der individuellen Willkür anheimgeben, sondern auch mit der bestimmten Erklärung der Dialektik und Ethik, daß der wissenschaftliche und moralische Trieb in der Religion seine Befriedigung finde, tritt die Behauptung der Glaubenslehre in Widerspruch, derzufolge es der Frömmigkeit zukommen soll, sowohl das Wissen wie das Thun „aufzuregen". Es liegt ja, wie bereits erörtert, in beiden Bemerkungen Schleiermachers eine Wahrheit. Aber den Ausgleich des scheinbaren Widerspruchs, daß die Wissenschaft ihre Befriedigung im religiösen Glauben und daß dieser wieder in der wissenschaftlichen Aufklärung über sich selbst seine Befriedigung suche, wird man in seinem Religionsbegriffe nicht finden können. Denn wie das schlechthinige Abhän-

Digitized by Google

gigkeitsbewußtsein direkt das wissenschaftliche Interesse aufregen solle, ist ebensoschwer einzusehen, wie daß dieses in jenem irgendwelche Befriedigung finden könne.[1])

Solange sich also die Wissenschaft auf das Beschreiben des religiösen Processes beschränkt und solange die Religion sich mit dem unwissenschaftlichen Ausdrucke ihrer inneren Gewißheit begnügt, ist kein Conflikt zwischen beiden denkbar. Nun erkennt aber Schleiermacher in dem allgemeinen Theile seiner Glaubenslehre nicht nur an, daß das religiöse Bewußtsein von sich aus eine bestimmte Weltanschauung entwirft, sondern führt sogar eine solche auf dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle fußend aus. Dieses Gefühl objectivirt sich im Gottesbewußtsein und sucht in der Gottesidee eine bestimmte Antwort zunächst auf die Frage nach dem Woher der Weltabhängigkeit. Die Nothwendigkeit einer „isolirten" Betrachtungsweise der Welt, des Menschen und Gottes, freilich immer nur wie sie im religiösen Bewußtsein sich abspiegeln, wird anerkannt und sogar gestattet, daß von dem Sein und Wirken Gottes und der Welt im Menschen, das sich nach Maßgabe der Individualität und des wechselnden Charakters des menschlichen Lebens in diesem modificirt, auf „verschiedene" Beschaffenheiten und Eigenschaften beider zurückgeschlossen werde, mit welchen freilich nichts Wesentliches in Gott, sondern wieder nur die Art wie er sich in uns abspiegelt, ausgedrückt werden soll.

Damit ist nun die subjektive Nöthigung vom religiösen Bewußtsein aus eine Weltanschauung zu entwerfen, in welcher sich dieses vermittelst der Phantasie objektivirt, zugestanden, aber das Interesse an der Wahrheit derselben ist nicht befriedigt, die Frage inwieweit wir damit auf ein, wenn auch nur subjektives, Wissen Anspruch erheben dürfen, nicht beantwortet. Im Gegentheil betont Schleiermacher auch in der Dialektik und in der Glaubenslehre den lediglich subjektiv-individuellen Charakter aller religiösen Gottes- und Weltanschauung. Zwar die bestimmte Behauptung der Gleichwerthigkeit der pantheistischen, theistischen oder polytheistischen Gottes-

---

[1]) Vgl Christl. Glaube § 3. 4. Ferner: Kap. 3 u. 4 oben.

Digitized by Google

idee wird nicht aufrecht erhalten. Vielmehr sowie die Religion als subjective Gewißheit über die Welt in Gott endgültig definirt wird, wird auch die monotheistische Gottesanschauung als der vollkommenste Ausdruck jener höchsten Entwickelungsstufe der Religion behandelt. Aber sowenig wie die Wissenschaft producirt die Religion objektive und adäquate Gotteserkenntniß.

Daß die Religion ein sehr starkes Interesse an der Ueberlegenheit und Unabhängigkeit Gottes gegenüber der Welt habe, da sie auch die absolute Abhängigkeit der Welt nur in dem Maße verbürge als sie die Erhabenheit Gottes über dieselbe wahre, daß die religiöse Erhebung des Menschen zu Gott eine leere Illusion sei, wenn sie nicht zugleich eine Erhebung über die Welt, die uns das nicht leisten kann, was wir in Gott suchen, involvire — für das Alles hat Schleiermacher keine Beachtung, geschweige denn ein wirkliches Verständniß. Eine solche „Isolirung" Gottes liegt umsoweniger im Interesse der Religion als wir in ihr ja gerade die Einheit Gottes und der Welt erleben sollen.[1]). Deshalb wird auch jede „isolirte" Aussage über Gott oder die Welt für inadäquat, uneigentlich, bildlich und symbolisch erklärt, eine Erklärung, welche Schleiermacher soweit sie sich auf die Gottesidee bezieht, eingehend zu begründen versucht hat.

Das Gottesbewußtsein ist nämlich „so in das Selbstbewußtsein eingeschlossen, daß beides nicht von einander getrennt werden kann". Es findet sich überhaupt „nie rein, sondern immer an einem anderen". „Nur an einem einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensatze ist man sich der Einheit bewußt", dieser dialektische Kanon gilt durchaus auch für den Versuch der religiösen Gotteserkenntniß. Weder im Gewissen, noch in den Ideen, noch endlich im Gefühle haben wir Gott „an sich", sondern, wie sich von selbst zu verstehen scheint, nur in und an uns und immer nur zugleich mit einem das Gottesbewußtsein erregenden Welteindrucke. Von einem objektiven „Gegebensein" Gottes kann dabei umsoweniger

---

[1]) Noch in dem ersten Sendschreiben an Lücke wird erklärt: „die Auffassung der Idee Gottes, an und für sich betrachtet, gehört nicht nothwendig zur Frömmigkeit." Vgl. Stud. u. Krit. 1829. II. 264.

Digitized by Google

gesprochen werden, als uns alles „äußerlich gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben sein muß". Die absolute Determination, in welche Gott die gesammte Welt stellt und welche uns in der Religion zum Bewußtsein kommt, schließt das aber völlig aus. Die Uebertragung der Gottesidee auf einen wahrnehmbaren Gegenstand oder die Vorstellung Gottes als eines „wahrnehmbaren beharrlichen Einzelwesens" ist also immer nur willkürliche Symbolik, die ernstlich gemeint, mitten in die Mythologie hinein führen würde.[1])

Vielmehr kann auch die religiöse Gotteserkenntniß eigentlich nur das Sein und Wirken Gottes im Menschen, beziehungsweise in der Welt beschreiben. Und wo sie zugleich das unvermeidliche Objektiviren und Hypostasiren, das Projiciren und Personificiren des aus dem religiösen Bewußtsein erhobenen Gottesbildes als einen subjektiv nothwendigen Proceß ins Auge faßt, bleibt sie sich doch des sinnlichen Charakters und der lediglich subjektiven Bedeutung dieses Erkenntnißprocesses bewußt. Denn im objektiven Bewußtsein ist so gewiß nichts was dem Gehalte des subjektiven entspräche als ja gerade das erstere in dem letzteren sein unbefriedigtes Bedürfniß nach einer abgerundeten und in sich vollendeten Erkenntniß alles Daseins befriedigen möchte.

Nun hat Schleiermacher auch völlig Recht wenn er behauptet, daß die Religion sowenig wie die Wissenschaft zu einer objektiven Gotteserkenntniß komme. Wir kennen Gott nur sofern er zu unserer Erfahrung kommt oder sofern er auf uns wirkt, aber gar nicht wie er etwa abgesehen von aller Beziehung auf die Welt an sich ist.

Allein damit ist weder etwas Neues noch auch irgendwie Zweifelhaftes gesagt. Schleiermacher hat mit diesem Grundsatz vielmehr nur ein allgemein gültiges logisches Gesetz für das religiöse Gebiet in Geltung gesetzt. Denn es gilt nicht nur von Gott, sondern auch von der Welt und zwar von jedem einzelnen Ding in der Welt, daß wir es nur in der Wirkung, die es auf uns ausübt, in dem Eindrucke, den es auf uns macht, oder mit einem Worte,

---

[1]) Christl. Glaube § 4, 4. 5, Zusatz. Dialektik. S. 153 bis 160. 431.

Digitized by Google

sofern es zu unserer Erfahrung kommt, zu erkennen vermögen. Wenn wir dann, vermöge einer unabweisbaren subjektiven Nöthigung von der erfahrenen Wirkung auf die unbekannte Ursache zurückschließen und dieselbe nach Maßgabe der erfahrenen Eindrücke benennen, fixiren und gestalten, so müssen wir uns freilich dessen bewußt bleiben, daß dieser letzte Theil des Erkenntnißprocesses ganz eigentlich durch die subjektive Phantasie vollzogen wird und also immer nur zu Hypothesen und Postulaten, zu Ideen und Gedankenbildern führen kann. Das gilt aber, wie gesagt, nicht nur von der Erkenntniß Gottes, sondern auch der Welt und jedes Welttheils, den wir in seinen Einwirkungen auf uns, in seinen Bewegungen und Erscheinungsformen, nicht aber in seinem „Wesen", „an sich", oder um mit Kant zu sprechen, als „Ding an sich" zu erkennen vermögen.

Läßt sich also vom erkenntnißtheoretischen Standpunkte aus gegen die Bildung einer bestimmten Gottesidee ganz und gar nichts einwenden, so galt es gerade nachzuweisen, daß auch das religiöse Bewußtsein sich nur in dem Maße als Ausdruck der absoluten Abhängigkeit der Welt von Gott verstehen lasse, als es zugleich die Realität und die absolute Ueberlegenheit Gottes über die Welt uns gewiß macht. Dafür hat aber Schleiermacher, wie gesagt, kein Interesse. Weil er in Gott nur die Bürgschaft für die Einheit der physischen und intellektuellen Welt sucht und weil er diese Einheit als transcendente absolute Gleichheit beider die Welt constituirenden Faktoren verstehen zu müßen glaubt, hat er für das religiöse Postulat der Erhabenheit Gottes über der Welt nichts übrig.

Die Voraussetzung jeder Gotteslehre, die Begründung der religiösen Ueberzeugnng von dem realen Fürsichsein Gottes, hat also Schleiermacher nicht in Erwägung gezogen. Dagegen behält er mit der Behauptung recht, daß alle Gotteserkenntniß und Theologie so gewiß anthropoeidisch, symbolisch und uneigentlich sei, als wir Gott nicht an sich, sondern lediglich in seiner Einwirkung auf uns durch Vermittelung des Weltganzen zu erkennen vermögen.

Weil die Einwirkung Gottes uns immer durch die Welt vermittelt wird, bleibt unsere Erkenntniß Gottes auch immer sinnlich bedingt. Alle Aussagen über Gott werden daher immer „solche

Digitized by Google

Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiete des Gegensatzes angehören, in welchem das sinnliche Bewußtsein sich bewegt". Da wir auf einem anderen als dem „anthropoeidischen" Wege zu bestimmten Aussagen über Gott gar nicht kommen können, so dürfen dieselben auch immer nur „symbolischen" Werth beanspruchen. Will man aber das Anthropoeidische vermeiden und das religiöse Gottesbewußtsein von dem sinnlichen Weltbewußtsein getrennt darstellen, so wird man immer nur zu ganz allgemeinen, im Grunde wenig bedeutenden Abstractionen gelangen. Das religiöse Bewußtsein realisirt sich eben nur im sinnlichen, also gewinnt auch die Gottesidee erst Farbe und Gestalt, wenn wir sie durch die Weltidee anschauen.[1])

Dagegen verliert sie damit an objektiver Wahrheit. Denn wenn schon unsere Aussagen über die Welt als Ganzes die Grenzen des objektiven Wissens überschreiten, um wieviel mehr unsere Aussagen über Gott als der transcendenten unanschaubaren Welteinheit? Findet sich also im religiösen Bewußtsein doch eine Nöthigung oder Veranlassung über Gott und die Welt, wie sie etwa für sich sein mögen, etwas auszusagen, so versteht es sich ganz von selbst, daß diesen Aussagen der Werth objektiver Erkenntniß nicht zugesprochen werden kann. „Alle wirklich vollzogenen Vorstellungen von der Welt sind ebenso inadäquat und ebenso bildlich wie die von der Gottheit."

Bei diesem kritischen Kanon bleibt Schleiermacher. Denn wenn die Glaubenslehre im Anschlusse an die traditionelle Dogmatik unter den dogmatischen Grundformen auch „die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften" aufführt und ausbildet, so kommt sie doch über den „rein schematischen" Begriff der absoluten Causalität (in der religiösen Gefühlssprache Liebe genannt) nicht hinaus. Und wenn sie mit Rücksicht darauf, daß „die Einheit des Einzelnen und Ganzen im Gefühle verschiedenartig erscheint" auch von „verschiedenen" Eigenschaften Gottes und von verschiedenen Beschaffenheiten der Welt zu sagen weiß, so behält sie sich doch ausdrücklich vor, namentlich in Gott damit nichts „Wesent-

[1]) **Chr. Glaube**, § 5, 4. 32, 2. 50. **Dial.** S. 153. 430 f. **Psychol.** S. 213. **Reden**, 3. A., 6. Anm. zur 2. Rede.

Digitized by Google

liches" setzen zu wollen. Da wir das gesammte mannichfaltige Weltleben unter der absoluten Determination Gottes denken müssen, so erscheint uns von da aus auch seine Einwirkung auf die Welt als eine verschiedene. Und da wir von diesen verschiedenen Wirkungen, die sich im religiösen Selbstbewußtsein abspiegeln auf die absolute Causalität Gottes zurückschließen, so entfaltet sich auch diese vor unserem Denken in verschiedenen Eigenschaften. Beschränkt sich demnach die Theologie auf die Beschreibung der absoluten Bedingtheit der Welt, wie sie sich im religiösen Gefühle unmittelbar ausspricht, so haben ihre Formeln realen Werth, weist sie nach, daß sich diese absolute Bedingtheit nicht aus dem Einflusse eines einzelnen Gegenstandes oder aller wahrnehmbaren Gegenstände oder mit einem Worte aus dem Einflusse der Welt erklärt, so gewinnen ihre Aussagen kritischen Werth, versucht sie aber aus der Weltabhängigkeit die göttliche Causalität zu erschließen, zu definiren und zu objektiviren, so können ihre Formeln immer nur als leere Abstraktionen oder als symbolische Veranschaulichungen gelten.

Als eigentliche Gotteslehre ist die Theologie demzufolge reine Symbolik und kann wohl eine Geltung im Kultus aber nicht in der Wissenschaft beanspruchen.

39. Die Aufgabe der Religionswissenschaft.

Ueberblicken wir die zerstreuten Bemerkungen Schleiermachers zur Sache, so können wir uns nicht verbergen, daß dieselben weder auf Vollständigkeit noch auf Widerspruchslosigkeit, noch auch auf durchgängige Klarheit Anspruch haben. Die viel versprechenden Ansätze zur Feststellung des eigenthümlichen Charakters und der relativen Unabhängigkeit der religiösen Gottes- und Weltanschauung gehen in den sich durchkreuzenden Bestimmungen über das Wesen der Religion verloren. Insbesondere verräth die letztgültige Erklärung des religiösen Bewußtseins in dem Begriffe der absoluten Abhängigkeit eine Resignation gegenüber dem Interesse an der Wahrheit der Gottes- und Weltanschauung, die aus ihm entwickelt wird, daß es Niemanden wundern kann, diese letztere zu einem lediglich subjektiven Phantasiebilde herabgesetzt zu sehen.

Digitized by Google

Und doch darf man über dem unbefriedigenden Resultate der Erörterungen über die religiöse Erkenntniß in ihrem Verhältnisse zur Wissenschaft eine Reihe sehr bemerkenswerther Andeutungen und Bemerkungen Schleiermachers nicht vergessen, deren Verfolgung vielleicht die angenehmste und dankbarste Aufgabe in der Beurtheilung seiner Religionsphilosophie bildet.

Ich erinnere vor Allem an den vortrefflichen Nachweis, daß die Religion vor und unabhängig von aller Wissenschaft dem Menschen die Anschauung der Welt als eines Ganzen und in dieser die Idee Gottes mit einer an allen Religionen und an jedem einzelnen Subjekte erkennbaren gesetzmäßigen Regelmäßigkeit vermittelt. Diese Anschauung von Gott und Welt gewinnt freilich sowohl an Klarheit wie an Umfang und Gehalt mit der fortschreitenden Erkenntniß der einzelnen Gebiete des Weltlebens. Aber sowie sie regelmäßig deren Ertrag bei normaler Entwickelung für sich verwerthet, so gibt sie erst mit ihrem das Ganze umfassenden Blicke sowohl dem sinnlichen Erkennen wie dem praktischen Handeln des Menschen seine Begründung, seine Einheit, seinen Endzweck. Der Mensch müßte lange, er müßte, wie die Kulturgeschichte bis heute bezeugt, immer vergeblich warten, wollte er sich von dem wissenschaftlichen Erkennen der einzelnen Weltdinge und Weltgesetze die für sein praktisches Verhalten unentbehrliche Antwort auf die Frage nach dem Werthe, dem Sinne und Endzweck des gesammten Weltlebens, in das er verflochten ist, geben lassen. Und wie er diese Antwort auf der untersten Kulturstufe in der Religion gefunden hat, so kann er sie auch auf der höchsten nur in ihr finden. Oder welche Wissenschaft, die sich ihres begrenzten Erkenntnißgebietes und ihrer empirisch bedingten Erkenntnißmethode bewußt bleibt, vermöchte wohl mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln die angeregten Fragen beantworten? Daß uns überhaupt ein Bild vom Weltganzen und durch dessen Vermittelung eine Vorstellung von dem letzten Grunde und dem absoluten Zwecke alles Daseins oder von Gott im Verlaufe des Kulturprocesses aufgeht, und daß uns eine solche frei entworfene Weltanschauung, in der wir vor Allem über Werth und Zweck *unseres* Lebens eine Aufklärung suchen, zum „inneren Bewußtsein der Wahrheit" wird, das ist ein subjektiver Erkenntnißproceß, der dem wissen-

Digitized by Google

schaftlichen Erkennen der Einzeldinge zwar nicht an Evidenz, wohl aber an Gewißheit gleichsteht, und der dasselbe sogar ergänzt und begründet, sofern eben keine objektive Wissenschaft zur Erkenntniß des Weltganzen, oder des absoluten Grundes und Zweckes der Welt gelangen kann. Das religiöse Erkennen ist also nicht nur in seinem psychischen Verlaufe von dem wissenschaftlichen specifisch verschieden, es leistet auch dem Menschen etwas, was ihm keine Wissenschaft in aller Welt leisten kann.

Zu bedauern bleibt nur, daß Schleiermacher auf der Spur dieser Gedanken nicht weiter gegangen ist. Und doch lag es im Interesse seiner religions-philosophischen Tendenz, den Beweis anzutreten, daß die Anschauung des Weltganzen für das religiöse Erkennen dieselbe Bedeutung hat, wie die Vorstellungsformen der Zeit und des Raumes für das empirische, und daß uns in dieser „unendlichen" Vorstellungsform mit einer gesetzmäßigen Regelmäßigkeit die Idee vom absoluten Zweck und Grund der Welt oder die Gottesidee aufgeht, von wo aus dann weiter der religiöse Charakter aller Teleologie und Aetiologie aufgezeigt werden konnte. Da Schleiermacher das versäumt hat, so konnte es ihm auch nicht gelingen den dialektischen Gedanken, daß die Metaphysik eigentlich nur verschämte Religion und daß die Religion die einzige mögliche Metaphysik sei, zu begründen.

Wenn nun die Wissenschaft dem Menschen jedenfalls nicht verbieten kann, daß er sich eine Vorstellung von dem Sinne und Endzwecke oder von dem absoluten Grunde (worauf Schleiermacher einseitig bedacht ist) des Weltganzen bildet und zwar unter dem Eindrucke und den Erfahrungen des wechselnden Lebens regelmäßig bildet, so kann allerdings die Wissenschaft fordern, daß die allgemeine religiöse Weltanschauung die Erkenntniß des Besonderen und Einzelnen in der Welt nicht aufhebt, sondern im Gegentheil wirklich ergänzt und im Ganzen der Welt begründet. Hier also wo es sich um die Ergänzung der wissenschaftlichen Detailerkenntniß durch die religiöse Erkenntniß des Weltganzen und wo es sich um die Bestätigung der religiösen Ansicht über Grund, Werth, Zweck und Gesetz der ganzen Welt durch die empirische Erforschung der einzelnen Theile der Welt handelt, erhebt sich der Streit zwi-

Digitized by Google

schen Religion und Wissenschaft und ergeht die Aufforderung sowohl an die Vertreter der empirischen Wissenschaft wie an die des religiösen Idealismus beide gleichberechtigte und ergänzungsbedürftige Anschauungsweisen zu versöhnen.

Für diese Frage hat aber Schleiermacher ebensowenig Interesse wie für die andere nach der Wahrheit der religiösen Weltanschauung. Die Behauptung der Unabhängigkeit der Religion von aller Wissenschaft findet ihr Correlat in der Erklärung der Gleichgiltigkeit der Religion gegen alle Wissenschaft. Die Religion als Gefühl oder unmittelbares Bewußtsein absoluter Abhängigkeit ist eine nicht weiter disputable psychische Thatsache. Aber auch die Frage nach dem Woher dieser Abhängigkeit bringt die Religion nicht in Conflikt mit der Wissenschaft. Denn es ist lediglich ein nothwendiger psychischer Proceß, wenn wir mit Hülfe der Phantasie uns nachträglich auch „ein Bild" von dem Etwas machen, das uns absolut determinirt. Da die absolute Determination in Allen die gleiche ist, so kann es nur auf Rechnung der individuellen Gemüths- und Phantasierichtung gesetzt werden, wenn die projicirten Gottesbilder verschieden ausfallen. Die Religionswissenschaft hat aber alle auf diesem Wege entstandenen Gottes- und Weltanschauungen ohne Weiteres zu acceptiren, und es ist nach Schleiermachers Prämissen reine Willkür, wenn er die monotheistische (einerlei ob pantheistische oder theistische) Weltanschauung bevorzugt, weil sie dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit der ganzen Welt am meisten entspreche. Denn der Fetischanbeter weiß sich von seinem Fetisch auch absolut abhängig, und der Buddhist weiß sich absolut zum Dasein determinirt. ohne sich weder eine monotheistische noch fetischistische Aufklärung darüber zu geben. Nach Schleiermacher ist vielmehr jede Theologie nicht nur individuell oder positiv, sondern jede individuelle Theologie ist auch die richtige Erklärung des religiösen Bewußtseins — sofern sie nur die absolute Abhängigkeit nicht in Frage stellt. Weil aber die Theologie gar nicht „zu deduciren und zu beweisen", sondern lediglich „zu beschreiben" hat, kann sie auch nicht in Conflikt mit der Wissenschaft kommen. Denn die Wissenschaft ist zunächst Erkenntniß des Wirklichen. Auch die Religionsphilosophie hat nur die Aufgabe die Genesis, Entwickelung und Objektivirung des religiösen Bewußt-

Digitized by Google

seins in seinen mannichfachen individuellen Gestaltungen und im Verhältnisse zu den übrigen „Thatsachen des Bewußtseins“ zu erkennen. Indem sie somit „die höchste subjektive Funktion“ des Geistes darstellt, kann sie nicht in Widerspruch zur Philosophie treten, welche „die höchste objektive Funktion“ des Geistes repräsentirt. Wenigstens vom Standpunkte der Schleiermacher'schen Religionslehre aus. Denn so gewiß die „sinnliche“ Erkenntniß des Einzelnen die intuitive Anschauung des Ganzen, so gewiß die objektive Erforschung der sinnenfälligen Vielheit der Weltdinge die subjektive Ueberzeugung ihrer unanschaubaren absoluten Einheit nicht ausschließt, so gewiß schließt die Wissenschaft die Religion und diese jene nicht aus.[1])

Aber die wissenschaftliche Aufgabe der Religionsphilosophie ist nicht erschöpft mit der Beschreibung des religiösen Selbstbewußtseins in seinem Verhältnisse zu dem gesammten geistigen Leben und mit der Darstellung der geschichtlichen Erscheinungsformen, in welchen sich die gemeinschaftliche Religion individualisirt; auch die Concession, welche die Glaubenslehre mit der Darstellung der Art und Weise, wie sich das religiöse Bewußtsein in einer Gottes- und Weltanschauung objektivirt, der traditionellen Lehre und dem populären religiösen Bedürfnisse macht, erschöpft diese Aufgabe nicht. Vielmehr krönt sich die wissenschaftliche Leistung derselben in dem objektiven Beweise des subjektiven Rechtes und der Wahrheit einer unter den vielen möglichen religiösen Weltanschauungen, was Schleiermacher um so weniger hätte verkennen sollen, als er doch ausdrücklich erklärt, daß es verschiedene Stufen in der Entwickelung der Religion gibt und anerkennt, daß uns die Gottesidee, welche für die Wissenschaft leerer Schematismus und für den poetischen Idealismus ein schönes Gedankenbild bleibt, in der Religion zum unmittelbaren Bewußtsein der Wahrheit werde.

Indem aber die vergleichende Religionswissenschaft den Beweis für die Wahrheit einer bestimmten religiösen Weltanschauung

---

[1]) Christl. Glaube § 2, 28. § 18. Ethik (T.) S. 170. Dial. § 63—74. § 134. Beil. C, IX. — Es ist lediglich falsch, wenn Branis (a. a. O. S. 137 f.) behauptet: Schleiermacher habe einen förmlichen Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie constatirt.

Digitized by Google

antritt, geräth sie nicht in Gefahr auf das philosophische Gebiet hinüber gedrängt zu werden. Denn wenn auch die religiöse Weltansicht dasselbe Gebiet umspannt, welches die Philosophie zum Gegenstande ihrer Untersuchung nimmt, so ist doch die Entstehung, Methode und Wahrheit des religiösen Erkennens von der wissenschaftlichen Detailforschung so weit wie möglich verschieden. Beschränkt sich also das Religionserkennen auf sein Gebiet, das religiöse Bewußtsein, entwirft es seine Weltansicht lediglich auf Grund der religiösen Erfahrung, so ist es so gut wie jede andere positive Wissenschaft unabhängig und frei innerhalb seiner Grenzen. Sowohl das begrenzte Forschungsgebiet, wie auch die empirisch-descriptive Methode, meint denn auch Schleiermacher, scheidet die Religionswissenschaft von der universell gerichteten, voraussetzungslosen Speculation; von der empirischen Wissenschaft aber trennt sie die Tendenz „auf Einheit und Totalität", die sich freilich an der Anschauung des Weltganzen nur nährt, ihre Befriedigung hingegen allein in der subjektiven Ueberzeugung des Menschen findet. Das ist nun auch im Ganzen genommen richtig. Aber Schleiermacher hätte seinen ursprünglichen Intentionen zu Folge mehr sagen dürfen. Er hätte erklären müssen, daß die positive Metaphysik nur verirrtes Religionserkennen ist, und daß die Religion allein den metaphysischen Trieb des Menschen auf Erkenntniß des Weltganzen befriedige. Diese Bewährung des alten Satzes: philosophia quaerit, religio possidet veritatem vermißt man um so mehr bei ihm als er doch selbst die ganze Metaphysik in dialektische Kritik auflöst und der Behauptung treu bleibt, daß man das Ganze der Welt und deren absoluten Grund (und Endzweck, wie wir hinzufügen) nur auf religiöse Weise erkennen kann.

40. Die religiöse Gottesidee und die Unsterblichkeitsfrage.

Die allgemeinen Grundsätze der „religiösen Erkenntnißlehre" Schleiermachers in der Anwendung auf den positiven Stoff einer bestimmten Religion zu erproben, ist hier nicht der Ort. Wohl aber haben wir uns die allgemeinen Resultate seiner Religionsbetrachtung, wie sie sich namentlich in der Gottesidee concentriren, im Vergleiche

Digitized by Google

mit seiner philosophischen und moralischen Weltansicht zur Feststellung unseres Endurtheils zu vergegenwärtigen.

Dabei tritt uns freilich wieder der Umstand hindernd entgegen, daß Schleiermacher sich nirgends erschöpfend und mit der Absicht seine positive Gottesidee zu rechtfertigen zur Sache erklärt hat. Wenn es aber erlaubt ist, seine aphoristischen Erklärungen zusammenzutragen und zu vergleichen, so ergibt sich als Antwort auf die gestellte Frage, daß eine bemerkenswerthe Differenz zwischen der religiösen und philosopischen Gottesidee nicht obwaltet, was man nun freilich angesichts der Thatsache, daß Schleiermacher die Philosophie zur Einsicht in ihre Unfähigkeit über Gott etwas haltbares auszusagen verurtheilt und ihrem metaphysischen Bedürfnisse in der Religion Befriedigung verheißt, nicht seltsam finden kann.

Die religiöse Gottesidee, welche sich in seinem allgemeinen Religionsbegriff abspiegelt, ist denn auch so wenig wie dieser Resultat jener vergleichenden Empirie, jener Beobachtung „der Thatsachen und Bedürfnisse des religiösen Bewußtseins", welche er selbst der Religionswissenschaft als Methode anempfohlen hat, sondern vielmehr Postulat seines metaphysischen Bedürfnisses nach einer absoluten Garantie für die Uebereinstimmung der moralisch-intellektuellen und der physischen Welt.

Allerdings begegnet diesem metaphysischen Bedürfnisse jene ästhetische Empfindung für die Einheit der Welt, für die Harmonie des Universums. Aber gerade diese Begegnung ist für die Ausbildung des Religionsbegriffs und der Gottesidee verhängnißvoll geworden. Denn der Sinn für das Weltganze, für das Eine in Allem, der Schleiermacher einer Offenbarung gleich aufgegangen war, verleitete ihn, die Lösung der Widersprüche und Gegensätze in der Erscheinungswelt in einer transcendenten absoluten Gleichheit ihrer Theile zu suchen. Die Wissenschaft hat ihm die Frage gestellt wie der Gegensatz von Vernunft und Natur, Denken und Sein, Idealem und Realem zu lösen sei, und die Religion hat er darauf antworten lassen, durch den Glauben an eine jenseits der Erscheinungswelt liegende absolute Einheit des Idealen und Realen. Unter dem Drucke jener metaphysischen Frage hat Schleiermacher dann die Religion als unmittelbare Gewißheit der Einheit des Idealen und Realen

Digitized by Google

oder als unmittelbares Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit der Erscheinungswelt von dem einen Sein, das ihre Mannichfaltigkeit zur Einheit eines Ganzen bestimmt, erklärt.

So ist denn auch der Gott, dessen der Religiöse unmittelbar inne wird, kein anderer als der, welchen der Philosoph sucht: die transscendente absolute Einheit des Seins. Somit besteht hier eine Relation zwischen Religionsbegriff und Gottesidee, welche die Behauptung Schleiermachers, daß zwischen dem religiösen Erleben Gottes und dem religiösen Gedanken von Gott ein nothwendiger Zusammenhang nicht statthabe, in keiner Weise bestätigt. Vielmehr dienen die Ausführungen Schleiermachers selbst der gerade entgegengesetzten Meinung zum Beleg, daß nämlich Gottesidee und persönliche Religiosität direkt durch einander bedingt sind. Die mystisch-ästhetische Religiosität vollzieht nämlich ihre Objektivirung mit derselben Nothwendigkeit in der pantheistischen Weltansicht, wie sich diese immer in jener subjektiv realisiren wird. Die religiöse Gotteserkenntniß Schleiermachers oder seine Gottesidee ist nur der Reflex seiner subjektiven Religionsauffassung, um nicht zu sagen Religiosität.

Die Dialektik hat den Beweis führen wollen, daß alle Gottesideen, welche die Wissenschaft aufzustellen bemüht ist, durchaus unzulänglich, weil „leerer Schematismus“ seien. Sie hatte in dieser Rücksicht ausdrücklich behauptet, daß der Theismus sowenig wie der Pantheismus das zum Ausdruck bringe, was der Unendlichkeitstrieb des Menschen in Gott sucht. Aber die gesammte Kritik der dialektischen Religionsphilosophie hatte nur einen Maßstab zur Beurtheilung der verschiedenen Gottesideen aufzustellen: das Postulat der gegensatzlosen absoluten Einheit. Weil diese von keiner metaphysischen Construction erreicht wird und für jede im besten Falle ein leerer Gedanke ohne entsprechende Wirklichkeit bleibt, deßhalb gibt es keine wissenschaftliche Gotteserkenntniß. Dabei konnten wir uns jedoch nicht verhehlen, daß der Weltansicht der Philosophie Schleiermachers einzig und allein der „leere Gedanke“ des *einen* Seins, das alles *viele* Sein in absoluter Determination bedingt und insofern begründet, conform ist. Die Anerkennung „der fast unabänderlichen Nothwendigkeit Gott persönlich zu denken“ wird jedenfalls in dem System nicht weiter berücksichtigt und will um so weniger

Digitized by Google

bedeuten als in ihr lediglich die anthropoeidische Richtung der menschlichen Phantasie, oder die allgemeine Neigung zur Bewußtseinsvergötterung ausgedrückt sein soll.[1])

Entwirft uns nun die Religion ein lebensvolleres und ansprechenderes Bild von Gott wie die Philosophie? Wohl schwerlich. Einmal, die Religion ist ja nichts anderes als unmittelbare Gotteserkenntniß, und ihr kann es also gleichgiltig sein wie die Reflexion die Gegenwart Gottes im Menschen hinterher deutet. Dann aber soll man überhaupt nur auf „religiöse Weise“ jener absoluten Einheit des Seins inne werden, welche die Wissenschaft und die Moral im Verlaufe des Kulturprocesses, der sich in dem Gegensatze des Idealen und Realen bewegt, jedoch mit der Tendenz denselben zu überwinden, postuliren.

Religion und Wissenschaft und Moral suchen also denselben Gott, aber nur die Religion findet ihn wirklich. Und von der Religion wird geradezu verlangt, daß sie dem Menschen den Gott gewiß mache, welchen jene Beiden zur Begründung ihres Unternehmens, die Harmonie zwischen Natur und Vernunft herzustellen, brauchen. Wir dürfen also keine Verschiedenheit zwischen dem metaphysischen Postulate Gottes und der religiösen Idee von Gott erwarten. Vielmehr das Suchen der Wissenschaft nach Gott kommt in der Religion zur Befriedigung. Wenn die Reden anfänglich die Idee des Universums an Stelle der Gottesidee proklamiren, so geben sie damit doch nur der Ueberzeugung Ausdruck, daß die getheilte gegensächliche Welt dennoch ein harmonisches Ganze ist, und es ist keine Inconsequenz, wenn später der Begriff des Universums, der auch auf die Erscheinungswelt Anwendung erleidet, durch die Gottesidee zur bestimmteren Bezeichnung der unanschaubaren absoluten Einheit der empirischen Welt ersetzt wird. Die Bürgschaft dafür daß die getheilte Welt dennoch ein Ganzes ist, hat Schleiermacher immer nur in einer transcendenten Gleichheit ihrer Theile finden zu können gemeint. Die modificirte Gottesidee modificirt dann den Religionsbegriff. Ist Gott die höchste weltbegründende Einheit, so ist der Sinn für diese absolute Einheit die Religion.

---

[1]) Vgl. Dial. S. 136. 155. 531. Ges. Briefe II, S. 341 ff.

Digitized by Google

Wird endlich nach dem Verhältniß jener höchsten Einheit zu der mannichfaltigen Vielheit des Weltlebens gefragt, so kan ndasselbe immer nur in Form der Causalität aufgefaßt werden, aber im Unterschiede vom zeitlichen Causalnexus, der absoluten Causalität. Diese letztgiltige Definition der Gottesidee, welche in der Glaubenslehre zur vollen Geltung kommt, hat aber zur Folge, daß darauf gehalten wird, daß auch der Mensch der Einheit alles Seins nur in Form des absoluten Abhängigkeitsgefühls inne wird. Wenn nun in Gott nichts gesucht wird als die Einheit der Welt und wenn nichts von ihm erfahren wird als die absolute Determination, so versteht es sich ganz von selbst, daß diese Art der Religion — nach Schleiermacher das allgemeine Wesen der Religion — von Gott nichts Anderes auszusagen gestattet, als daß er die Einheit des Seins oder die absolute Causalität sei, welche die Vielheit der Erscheinungswelt zur Einheit eines Ganzen absolut bestimme.[1])

Es ist keine „Religion ohne Gott" die der Redner verkünden wollte. Und die Meinung, „daß die Idee von Gott sich zu jeder Anschauung des Universums bequeme" und daß „eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andere mit Gott" wird schon in der ersten Auflage der Reden durch die Erklärung paralysirt, daß den verschiedenen Religionsstufen auch verschiedene Gottesideen entsprechen, ja daß die niederen oder höheren Religionsstufen an den begleitenden Vorstellungen von Gott erkennbar seien.

Also ist die pantheistische Gottesidee nothwendiges Correlat

---

[1]) Der Ausdruck „Universum" wird abwechselnd gebraucht mit den anderen: „die Gottheit", „das Eine und Ganze", „das Weltall" und später ersetzt durch bestimmtere Ausdrücke wie „die Einheit des Ganzen", „Gott", „die göttliche Weltordnung", neben welchen freilich die unbestimmteren Bezeichnungen: „Universum", „das Ewige", „das Unendliche" auch noch vorkommen. Reden, 1. A. S. 310. 2. A. S. 67. 77. 159. vgl. mit 3. A. (Theol. W. I.) S. 189. 196. 249. 251. 255. 258. u. a. m. — Das Weltganze oder das Universum wird dann später als das abgeleitete vom ursprünglichen, als das getheilte vom absolut einen Sein, als erscheinende Wirkung vom transcendenten Grund, als Offenbarung Gottes von Gottes Wesen unterschieden.

Digitized by Google

des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs. Womit nicht behauptet werden soll, daß Schleiermacher dogmatischer Pantheist war, vielmehr stellt er sich in den Reden wie in der Dialektik zur Formel ganz gleichgültig.

Denkt man Gott „persönlich“, oder denkt man ihn als die „über alle Persönlichkeit hinaus gestellte allgemeine alles Denken und Sein hervorbringende und anknüpfende Nothwendigkeit“, so ist die eine Vorstellung „beschränkt“, die zweite „todt und starr“. Uebrigens wird bemerkt, „daß beide Vorstellungsweisen gar nicht so weit auseinander liegen als es den Meisten erscheint“. Jedenfalls „ist die gewöhnliche Vorstellung von Gott als einem einzelnen Wesen außer der Welt und hinter der Welt nicht das Eins und Alles für die Religion, sondern nur eine selten ganz reine, immer aber unzureichende Art sie auszusprechen.“ Aber auch die pantheistische Formel ist inadäquat. Man kann eben Gott nur im Gefühl nicht im objektiven Wissen erkennen.[1])

Inwiefern diese Sachlage in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre verschoben werde, lassen wir hier dahin gestellt. Zu ihrer Bestätigung aber ist noch Folgendes hervorzuheben. Wie Schleiermacher in der Dialektik die Einheit der Welt in der postulirten transcendenten Gleichheit ihrer Theile sucht und somit das Verhältniß von Gott und Welt nur nach Analogie des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung oder Ursache und Wirkung oder endlich Sein und Modus zu denken übrig läßt, so gibt das religiöse Bewußtsein, wie er es bestimmt, keine Veranlassung von sich aus dieses Verhältniß sich etwa anders vorzustellen. Wenn nämlich behauptet wird, daß Gott „Bestandtheil“ des menschlichen Wesens sei, daß es von Seiten des Menschen eine Einwirkung auf Gott nicht geben könne, daß endlich die Determination der Welt durch Gott eine absolute sei und dieser den Charakter eines Ganzen erst aufpräge, so läßt sich das Alles wieder nur verstehen, wenn das Verhältniß Gottes zum Menschen und zur Welt so vorgestellt wird,

---

[1]) Reden, 1. A. S. 130. 2. A. S. 167. 3. A. S. 256. — 3. A. S. 264. 279. 325. 401. — Vgl. Kap. 3.

Digitized by Google

daß jener das absolut bestimmende Wesen, diese die absolut bestimmte Erscheinung ist.

So wenig wie das objektive wissenschaftliche Bewußtsein, so wenig hat das subjektive religiöse etwas übrig für die Selbstständigkeit Gottes gegenüber von der Welt. Vielmehr erreichen Beide ihre Tendenz in Gott die Einheit der Welt zu finden nur in dem Maße als sie jede wesentliche Differenz zwischen Gott und Welt aufheben. Damit hat nun Schleiermacher das religiöse Interesse an der Ueberlegenheit Gottes über die Welt jedenfalls nicht zum richtigen Ausdruck gebracht, aber er hat auch hier den Gedanken bewährt, daß es in der Religion eine Beziehung auf Gott nicht gibt, die nicht zugleich Beziehung auf das Weltganze ist, und daß die Verschiedenheit in der Auffassung dieser Beziehung auf Gott bedingt ist durch die Anknüpfung des religiösen Triebes an irgend ein Glied dieses Weltganzen, sei es die Natur oder die Geschichte oder irgend ein Einzelereigniß oder eine einzelne Person.

Daß bei seiner Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt für die aktiven Bethätigungen des religiösen Sinnes in Gebet, Opfer, Cultus ꝛc. rein nichts übrig bleibt, bestätigt nur die frühere Bemerkung, daß Gottesidee und Religion in einem direkten Verhältnisse zu einander stehen und sich gegenseitig als Maßstab ihres Werthes und ihrer Bedeutung gebrauchen lassen.

Es liegt vor Augen, daß die religiöse Weltansicht, welche das Correlat dieser Gottesidee bildet, in keiner Weise geeignet erscheint, die Selbstständigkeit, den besonderen Werth oder gar die Unsterblichkeit der einzelnen Formen des Daseins, insbesondere also der menschlichen Persönlichkeit zu garantiren. Vielmehr gilt es gerade als die religiöse Betrachtungsweise der Personen und Dinge, daß man deren Selbstständigkeit, Eigenthümlichkeit und besondern Werth übersieht, weil der Religion nicht das Einzelne und Persönliche, sondern einzig und allein das Ganze und Allgemeine in's Auge faßt. „Die Religion strebt ganz dahin, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen in's Unendliche, daß wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch so weit als möglich eins werden sollen mit ihm“. Bezieht man die Unsterblichkeitsidee, die an sich mit der Religion

gar nichts zu thun hat, auf das religiöse Bewußtsein, so ergibt sich eine Modifikation derselben, die jedenfalls dem Glauben an den Fortbestand des Einzelnen und Persönlichen nicht das Wort redet. „Denn wenn unser Gefühl nirgend am Einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche untergeht, so ist ja auch nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges; und man kann mit Recht sagen, daß das religiöse Leben dasjenige ist, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert haben und die Unsterblichkeit genießen." „Wer gelernt hat mehr zu sein als er selbst, der weiß, daß er wenig verliert, wenn er sich selbst verliert; nur wer so sich selbst verläugnend mit dem ganzen Weltall zusammengeflossen ist, hat ein Recht zu den Hoffnungen, die uns der Tod gibt, und zu der Unsterblichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen."[1])

Die endgiltige Erklärung der Religion bestätigt diese rethorischen Ausführungen. Denn wir haben uns oben überzeugt, wie der Mensch zum unmittelbaren Bewußtsein Gottes nur gelange, oder wie er seine Einigung mit Gott nur vollziehe unter der Bedingung der Erweiterung seines Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein oder unter der Bedingung, daß er sich nicht mehr als Selbst und Person, sondern lediglich als „Welttheil" fühle. Der Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, in das wir ja alles endliche Sein mitaufnehmen, ist nur der Ausdruck für den totalen Verlust des eigenen Selbst, für das Verzichtleisten auf alles selbstständige Sein, auf allen persönlichen Werth. Somit finden wir also Gott nur unter der Bedingung der Preisgabe unserer persönlichen Selbstständigkeit, und so schauen wir die Welt in Gott nur, indem wir zugleich alle

---

[1]) Reden 3. A. (Th. W. I.) S. 110. 118—120. — Schleiermacher hat anfänglich nicht nur erklärt, daß ihm die Religion geblieben sei als Gott und Unsterblichkeit für ihn verschwanden, und daß die Art wie die Meisten die Unsterblichkeit nehmen „ganz irreligiös" sei, sondern geradezu gefordert, daß man „aus Liebe zum Universum" das eigne und also auch das ewige persönliche Leben aufgebe. 1. A. S. 15 52. 3. A. S. 152. Dafür wird „die Aufgabe" gestellt, „mitten in der Endlichkeit eins zu sein mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblick." Das sei die religiöse Unsterblichkeit. 1. A. S. 131 ff. 3. A. S. 253. 263. 264.

Digitized by Google

ihre individuellen Bestandtheile in dem Schmelztiegel des einen allgemeinen Seins zerfließen und sich auflösen sehen.

Nun steht freilich diese religiöse Weltanschauung Schleiermacher's in einem unauflöslichen Widerspruche mit der Betonung des Werthes der Individualität, der wir bei Besprechung der Monologen begegneten, und mehr noch mit der Bedeutung, welche die Ethik der Persönlichkeit in dem sittlichen Culturprocesse abzugewinnen wußte. Demnach erscheint hier die früher nachgewiesene Unfähigkeit des pantheistischen Monismus die Existenz und den Werth des Individuellen aus dem Alleinen wissenschaftlich zu begreifen, als alternirende Negation der Moral durch die Religion und dieser durch jene. Nach einer Lösung dieses Widerspruchs sucht man vergeblich in der Weltanschauung Schleiermachers. Es ist mir aber das der eclatanteste Beweis für die Richtigkeit meines früheren Urtheils, daß Schleiermachers Gottesidee die Einheit der Welt in dem Maße nicht verbürgt, als sie selbst nicht sowohl aus der religiösen Erfahrung geschöpft, als vielmehr durch die pantheistische Philosophie der Religion octroirt worden ist. So kann es am Ende nicht auffallen, daß die Proclamirung der Selbstständigkeit der Religion resultatlos verläuft und daß die religiöse Gottes- und Weltanschauung Schleiermachers zuletzt nur die Postulate seiner philosophischen Metaphysik repräsentirt, unter deren Druck, wie nachgewiesen, bereits die charakteristische Verbildung seines Religionsbegriffs sich vollzogen hat.[1])

4. Religion und Kirche.

41. Das religiöse Handeln im Cultus.

Für die Bildung der Kirche zieht Schleiermacher drei Faktoren in Betracht:

---

[1]) Mit vollem Recht hebt Ritschl (a. a. O. S. 42 ff.) hervor, daß Schleiermacher's Weltanschauung insofern sie die Linie der heidnischen Philosophie einhält, als sie den Kosmos der Persönlichkeit unbedingt überordnet, während seine sittlichen Grundanschauungen sich in der Richtung auf die christliche Weltansicht bewegen, welche die Synthese zwischen Moral und Religion in der Weise vollzieht, daß sie dem Menschen gerade in der Abhängigkeit von Gott seine Ueberlegenheit über die ganze Welt verbürgt.

Digitized by Google

1. den Trieb das religiöse Bewußtsein zu äußern.

2. den Trieb sich über diese Aeußerungen zu verständigen und sich an ihrer gemeinschaftlichen Darstellung zu erbauen,

zuletzt, freilich nur beiläufig, die geschichtliche Bedeutung der Religionsstifter, welche einer bestimmten religiösen Grundanschauung den klassischen Ausdruck geben und eben dadurch zum Sammelpunkt für alle Diejenigen werden, die nach dem Gesetz der Wahlanziehung gerade nach diesem gemeinschaftbildenden Mittelpunkte gravitiren. Wir haben demnächst im Anschlusse an das religiöse Erkennen das religiöse Handeln oder den Cultus in's Auge zu fassen.

Es steht nun im genauesten Zusammenhange mit dem nachgewiesenen Ueberwuchern des metaphysischen Interesses über das eigentlich religiöse, daß Schleiermacher im Widerspruche mit seinen eigenen Grundsätzen, die Antwort auf die religiöse Frage durch Vermittlung der Metaphysik statt durch Anschauung der Aeußerungen der Religion im Cultus und der von diesem geleiteten Sitte zu finden glaubte. Die Einladung, die Religion aus ihrem Hervortreten in Gebet, religiöser Rede und Kunst kennen zu lernen, welche der Redner an Diejenigen richtet, die sie mit Moral und Metaphysik vermengen, ist der Religionsphilosoph selbst nicht gefolgt. Freilich bewegen sich alle die Erklärungen der Religion, welche dieselbe als „Genuß der Schönheit der Welt", als „passives Anschauen und Fühlen des Universums", als innerliches Erfahren der absoluten Einheit, oder endlich als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl bestimmen bereits in einem Widerspruch mit jener Einladung des Redners an die Verächter der Religion. Denn es versteht sich von selbst, daß die so gekennzeichnete Religion sich zu dem Triebe nach Aeußerung ebenso indifferent stellen muß, wie zu dem Wissenstriebe.

Der eine Grundfehler des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs tritt also auch hier wieder klar zu Tage. Dennoch findet Schleiermacher von seiner passiven Gefühlsreligion einen indirekten Uebergang zum Handeln so gut wie zum Erkennen. Es ist nämlich der allgemeine Darstellungstrieb mit dem der Geselligkeitstrieb auf das Engste zusammenhängt, welchem auch das Innerlichste im Menschen sich nicht entziehen kann. So wissen die Reden bereits in der ersten Auflage von einem unwillkürlichen Hervortreten des religiösen

Digitized by Google

Sinnes „in Ton und Geberde" zu reden und zur Belauschung jener feierlichen Momente, in welchen die Andacht in der Gebetsrede hervorbricht, einzuladen. So wird in der dritten Auflage behauptet: „mit keinem Elemente des Lebens ist wohl den Menschen ein so lebhaftes Gefühl eingepflanzt von seiner gänzlichen Unfähigkeit es für sich allein jemals zu erschöpfen als mit der Religion". Es handelt sich dabei um die gegenseitige Ergänzung in der Darstellung des Unendlichen und um die Erregung des religiösen Sinnes durch diese Darstellung.

Aber wie gesagt: es ist nicht die Religion als solche, welche in Darstellung übergeht, es ist vielmehr der Umstand, daß auch das religiöse Bewußtsein sich der allgemeinen geistigen Lebensbewegung nicht entziehen kann, welcher die Darstellung des Innersten durch Vermittlung des von der Religion unabhängigen „Triebes nach Aeußerung zum Zwecke des Gemeinschaftbildens" verursacht. Das „Gattungsbewußtsein" findet nämlich seine Befriedigung „nur in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene". Abgesehen von dem Uebergehen des Gefühls in das eigentlich sittliche Handeln äußert sich dasselbe auch unmittelbar als solches und veranlaßt durch diese Selbstoffenbarung die „Nachbildung" gleicher Gemüthszustände in Anderen. Selbstverständlich bleibt dabei die Gefühlsäußerung an sinnliche Medien gebunden, wie ja auch das fromme Gefühl erst in Verbindung mit sinnlichen Affektionen zu „frommen Momenten" und „Erregungen" wird.[1])

Den Reden gilt nun als eigentliches Darstellungsmittel der Religion die begeisterte und kunstmäßige Rede. Seine eigene Religion aussprechen und dadurch die Religiosität Anderer erregen, oder den Ausdruck der Religiosität Anderer auf sich erregend, ergänzend und berichtigend wirken lassen, das ist der Verlauf des religiösen

[1]) Werke I, S. 319 ff. Glaubensl. § 3, 4. 6, 2. — Als unmittelbare Gewißheit Gottes steht die Religion dem Erkennen immer noch näher wie dem Wollen. Man kann Gott in seinen Wirkungen fühlen und unmittelbar erkennen, aber zu wollen braucht man die absolute Abhängigkeit um so weniger als man sie erleben muß.

Digitized by Google

Gemeinschaftslebens, wie ihn die Reden beschreiben. Demgemäß wird auch die priesterliche Funktion, zu deren Ausübung Jeder berufen ist, in Analogie mit der prophetischen, begeisterten Rede gedacht. Der Priester ist dazu da, oder Priester wird Einer „um sein eigenes von Gott bewegtes Innere den Anderen hinzustellen als einen Gegenstand theilnehmender Betrachtung“, „sie hinzuführen in die Gegend der Religion, wo er einheimisch ist“, damit er ihnen „seine seligen Gefühle einimpfe“.[1]) Diese unmittelbare rednerische Darstellung der Religion, welche also unter die Kunstthätigkeit fällt, bildet dann den eigentlichen Stoff für den Dogmatiker, welcher die Aufgabe hat, an die Stelle des bildlichen den eigentlichen Ausdruck zu setzen. Es ist aber gewiß nicht zufällig geschehen, daß der „Redner“ über die Religion, die rednerische Darstellung derselben in einseitiger Weise betont hat. Und ein Widerspruch zwischen der Behauptung der Ethik, daß die Kunst die Sprache der Religion sei und dieser einseitigen Hervorhebung der religiösen Rede besteht jedenfalls nicht, da Schleiermacher die religiöse Rede jeder Form durchaus in Analogie mit der künstlerischen Selbstmanifestation gedacht hat. Ueberdies ist schon hervorgehoben, daß auch dem gedankenmäßigen Darstellen des Religiösen überall nur ein symbolischer, bildlicher Werth zuerkannt wird, da ja im objektiven Bewußtsein nichts ist was dem subjektiven ganz entspräche und der lehrhafte Charakter der religiösen Rede da um so fehlerhafter erscheinen muß, wo von der Religion behauptet wird, daß sie schlechterdings „nicht lehrbar“ sei. Demnach ist es kein Sprung, wenn wir von diesen aphoristischen Erklärungen der Reden sogleich zu der leider auch nur aphoristischen Beschreibung der religiösen Kunst, wie sie sich namentlich im Cultus realisirt, übergehen. Dabei heben wir die auffallende Thatsache hervor, daß eine so künstlerisch angelegte Natur wie die Schleiermachers der kultischen Darstellung der Religion nur eine so flüchtige, um nicht zu sagen, oberflächliche Würdigung hat zu Theil werden lassen. Das ist um so auffallender als die Ethik der Kunst genau dieselbe Bedeutnng für die Religion einräumt, welche die Sprache für die Wissenschaft habe. Inwieweit die positive Theologie

[1]) Werke I, S. 8. 179. 181.

Digitized by Google

Schleiermachers diese Lücke ergänzt hat, werden wir später sehen. Der philosophischen Ethik ist es aber nur sehr unvollkommen gelungen, „die höchste Tendenz der Kirche, die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das Gefühl eines Jeden bildet und in welchem Jeder seine ausgezeichneten Gefühle niederlegt", zu erklären und zu rechtfertigen.[1]) Ebenso unklar und unsicher ist die Unterscheidung der religiösen von der profanen Kunst, welche dort nur angedeutet, in der christlichen Sitte aber genauer ausgeführt wird.

Erwägt man nun, daß Schleiermacher die Darstellung der Religion ganz und gar der Persönlichkeit, ihrer freien Rede-, Ausdrucks- und Bewegungsweise überläßt, so liegt keine Analogie für die religiöse Darstellung näher als die der Schauspielkunst, wobei nur die Differenz hervorzuheben wäre, daß die letztere vorwiegend die Handlung, die erstere vorwiegend die Empfindung und zwar ausschließlich durch das Medium des Wortes und der Geberde (wozu später noch der Gesang gefügt wird) zur Darstellung bringt. Die Virtuosität in der Darstellung des Religiösen würde freilich nicht im geraden Verhältnisse zu der Virtuosität der Religiosität selber zu denken sein, da jene an gewisse intellektuelle und physische Bedingungen gebunden bleibt. Es darf dabei nicht vergessen werden, daß der sittliche Charakter aller und also auch der religiösen Darstellung in der Harmonie des Inneren und Aeußeren zu suchen ist, und daß keine Virtuosität in der Nachahmung religiöser Darstellung für das Fehlen des inneren Gehalts Ersatz bieten kann.

Schleiermacher's philosophische Religionslehre hat demzufolge die Genesis und Art, den Umkreis und die Bedeutung des religiösen Handelns oder des Cultus im allgemeinsten Wortverstande ebenso wenig genügend in Erwägung gezogen, wie sie neben dem wissenschaftlichen das religiöse Erkennen in seiner relativen Unabhängigkeit sicher zu stellen wußte. Die Ausführungen der „christlichen Sitte", welche das kultische Handeln als Abart des darstellenden und mit diesem als Species des sittlichen Handelns überhaupt aus dem

---

1) Ethik (T.) S. 162 ff.

Digitized by Google

religiösen „Impulse“ zu begreifen sucht, heben wir absichtlich für die Darstellung der positiven Theologie auf.[1])

42. Die religiöse Gemeinschaft unter dem Gegensatze von Priestern und Laien.

Wir dürfen daher sogleich das zweite kirchenbildende Element, welches mit dem erörterten in einem nothwendigen Zusammenhange steht, in Betracht ziehen, nämlich den Trieb nach Verständigung und Ergänzung in der Religion durch die Gemeinschaft.

Die Aeußerung der eigenen Religiosität erfolgt zwar zunächst in Gemäßheit sowohl eines unabweislichen Naturtriebes, wie des sittlichen Postulats, daß alles Innere Aeußeres werden müsse und ist von Hause aus mit der Tendenz auf Gemeinschaftsuchen und Gemeinschaftbilden ausgestattet. Wie nun schon bei der Darstellung des Religiösen auf die Individualität gerechnet werden muß, da sich das Wesen der Religion so gewiß in Jedem anders ausprägt, als eben Jeder ein Anderer ist wie der Andere, so kommt derselben bei der Bildung religiöser Gemeinschaften vermittelst der Selbstdarstellung religiöser Individuen eine geradezu constitutive Bedeutung zu.

Die Akademie von Priestern, in welcher Schleiermacher anfänglich nicht nur auf den Austausch aller möglichen religiösen Individualitäten, sondern sogar auf eine gemeinschaftliche Wechselwirkung aller individuellen Religionen gerechnet zu haben scheint, wird von ihm so beschrieben, daß in ihr Jeder bald gebend, bald empfangend, bald als Priester, bald als Laie dahin mit allen Anderen durch Selbstmanifestation wirkt, daß in der Totalität der individuellen religiösen Darstellungen die ganze Religion zur Anschauung kommt. Dabei fühlt keiner den Antrieb den Anderen zu bekehren. Jeder gönnt dem Anderen was ihm eigen ist. Jeder sieht selbst zu wie er durch die Darstellung des Anderen seine eigene Religiosität ergänze; Jeder ist überzeugt, daß Keiner die ganze Religion hat, sondern daß die ganze Religion eben nur in der Totalität

---

[1]) Doch vergl. man „Christl. Sitte“ von 1809 Beil. A S. 23 f.

Digitized by Google

ihrer individuellen Darstellungen zu finden ist, von denen also auch nichts verloren oder aufgegeben werden kann, ohne Nachtheil für das Ganze. Denn wie das Universum in einer unendlichen Mannichfaltigkeit seiner Darstellungsformen erst ganz und voll zur Erscheinung kommt, so kommt auch die eine Religion in einer unendlich mannichfaltigen Abstufung individueller Darstellungen erst vollständig zur Anschauung.[1])

Diese ideale allgemeine Priesterkirche schwebt Schleiermacher als die triumphirende vor Augen, welche der in bestimmte Rechtsformen gekleideten Kirche als der streitenden schroff gegenüber gestellt wird. Noch stärker tritt die unverhohlene Geringschätzung, welche der Redner dem officiellen Kirchenthum gegenüber zu erkennen gibt, in der Definition der traditionellen Kirche als der Gemeinschaft derjenigen, welche die Religion erst suchen, sie aber nicht besitzen, hervor. „Nicht Religion, nur ein wenig Sinn für sie, ein mühsames, auf bedauernswürdige Art vergebliches Streben, zu ihr selbst zu gelangen, das ist Alles, was man auch den Besten unter ihnen zugestehen kann".

Das gilt insbesondere von der Masse der sog. Laien, welche überall in der Kirche mehr auf Mittheilung von Ansichten und Meinungen über die Religion, als auf Mittheilung dieser selbst bedacht sind und dadurch zur Verfälschung der Religion und zur Förderung des verderblichen Sektengeistes indirekt mitwirken. Trotz dieser ungünstigen Beurtheilung der Kirche fordert der Redner nicht ihre Auflösung. Vielmehr will er ihre Reform durch die wahre Kirche, womit er zu der Beurtheilung des Kirchenthumes unter dem Gegensatze der unsichtbaren und sichtbaren Kirche übergeht.[2])

Weil es nämlich der Masse der Laien, welche die sichtbare Kirche bilden, an der wahren Religion fehlt, sind dieselben angewiesen, sich ihre Meister und Lehrer unter den „Virtuosen" der

---

[1]) Reden, 3. A. S. 181—183. 211. — Es braucht hier nur daran erinnert zu werden, daß auch die Glaubenslehre die Kirchengemeinschaften „als ungleichmäßig fließende" aus dem Gesetz der individuellen Wahlanziehung erklärt. § 6, 2. 3.

[2]) Reden, 3. A. S. 186 f. 188. 191 f.

Digitized by Google

Religion zu suchen, welche die unsichtbare Kirche bilden. Diese Virtuosen in der Religion haben aber nichts gemein mit den amtlich bestellten Pflegern der Religion, sie empfangen freilich ihr Mandat auch nicht von der Masse, sondern von dem Gotte, der in ihrer Seele wohnt. Es sind „die in der Religion Vollkommenen", die wahren Gläubigen, welche die allgemeine religiöse Anlage in der Masse der Laien durch die Darstellung ihrer persönlichen Religiosität entwickeln und ausbilden, und insofern über dieselben „herrschen."[1]) Verräth sich in dieser Bestimmung der Rolle des Virtuosen in der Religion nicht nur der aristokratische, sondern wieder auch der künstlerische Sinn Schleiermacher's, welcher ihn seine Analogie durchweg auf dem Kunstgebiete suchen läßt, so tritt in der entschiedenen Verwerfung der Belastung der Kirche mit staatlichen, polizeilichen und pädagogischen Funktionen sein puristischer Eifer hervor, in dem er die rein private Ausgestaltung des religiösen Gemeinschaftslebens jedenfalls seiner Verquickung mit dem Staatswesen anfangs weit vorziehen zu sollen meinte. Von der privaten Religiosität erwartet der Redner die Regeneration des officiellen Kirchenthums, wobei er indessen die Ansicht durchblicken läßt, daß im Falle dieselbe sich nicht bewerkstelligen ließe, die häusliche Religionsübung auch genügen werde. Mit dem officiellen Kirchenthume wird es erst besser werden, wenn es sich aufgelöst und den Einzelnen überlassen haben wird, sich selbst ihre Meister in der Religion zu suchen. Denn jeder Erfolg in der religiösen Einwirkung der Menschen aufeinander ist bedingt durch persönliche, auf Gleichartigkeit der Gemüthsrichtung beruhende Sympathie. Also erst wenn aller amtliche Zwang in der Kirche weggefallen sein wird, „können sich wahrhaft priesterliche Seelen derer annehmen, welche die Religion suchen; nur so kann diese vorbereitende Verbindung wirklich zur Religion führen und sich würdig machen als ein Anhang der wahren Kirche, denn nur so verliert sie Alles, was in ihrer jetzigen Form unheilig und irreligiös ist". Ja, Schleiermacher sieht die Zeit voraus, wo die officielle Kirche als Mittelglied zwischen der „frommen Häuslichkeit und der (un-

[1]) a. a. O. 1. A. S. 184. 3. A. S. 193. 203.

Digitized by Google

sichtbaren) Kirche der religiösen „Virtuosität" ganz hinwegfallen werde.[1])

43. Freikirche und Staatskirche.

Diesem kühnen Phantasiebilde einer völlig freien individuellen Kirchenbildung hat Schleiermacher später eine ganz andere nach Analogie der Staatenbildung ausgeführte Construction der Kirche ziemlich schroff gegenübergestellt. Wie der Staat soll die religiöse Gemeinschaft ihren natürlichen Boden und ihre natürlichen Grenzen in der Familie, dem Stamme und der nationalen Volksgemeinschaft finden und in ihrer Entwickelung durch dieselben bedingt bleiben. Allerdings erkennen die philosophische Ethik und die Glaubenslehre an, daß die Religion über die Volksgrenzen hinaus auf eine die ganze Menschheit umfassende Vereinigung gerichtet ist. Aber das gilt eben nur von der Religion, nicht aber von den Kirchen, in welchen sich die individuellen oder positiven Religionen Form und Gestalt geben. Wenn nun auch keiner individuellen Kirchengemeinschaft die universelle Tendenz fehlen kann, sofern sie anders das die ganze Welt umfassende religiöse Verhältniß zur Darstellung bringen will, so ist dieselbe doch nur insofern Kirche als sie eben eine ganz bestimmte individuelle Auffassung der Religion in festen Grenzen und Formen zum Ausdruck bringt. Diese festen Grenzen und Formen producirt die Religion nicht, sie findet dieselben vielmehr vor und ist in ihrer Individualisirung wesentlich durch sie bedingt. Die „bestimmt begrenzten Kirchengemeinschaften", welche Schleiermacher den „ungleichmäßig fließenden" gegenüberstellt, kommen also unter denselben natürlichen Bedingungen zu Stande wie der Staat, ja sie entwickeln sich mit und in demselben. „Jeder ist von Natur in der Kirche", denn „die Familie ist die ursprüngliche Kirche" wird schon in den Vorlesungen über „die christliche Sitte" von 1809 gelehrt.

Auf den skizzirten Entwurf jener idealen, aus den verschiedensten religiösen Individualitäten zusammengesetzten allgemeinen Prie-

---

[1]) **Reden**, 3. A. S. 103. 203—205. 206. 210.

Digitized by Google

sterkirche kommt Schleiermacher später nirgends mehr zurück. Schon die dritte Auflage der Reden hat ihn verwischt bis zur Unkenntlichkeit. Die nationale Eigenthümlichkeit ist es, welche der Kirche wie dem Staate ihre Grenzen vorzeichnet. Inwiefern der Nationalcharakter auch die religiöse Individualität bestimme, ob in ihm vielleicht das in der Religion selbst nicht gefundene Princip der Individuation liege, wird nicht weiter erörtert. An die Stelle des Gegensatzes der Virtuosen in der Religion und der zur Wahl ihrer Meister berechtigten Menge der die Religion Suchenden tritt nun der dem staatlichen Gegensatze von Obrigkeit und Unterthan nachgebildete von Geistlichen und Laien, Kirchenfürsten und Kirchenunterthanen, und wenn mit dem Allem die Kirche auch nicht zu einem bloßen Appendix des Staates herabgesetzt wird, was schon durch die Besonderheit ihres geistigen Departements, der Religion, verboten ist, so läßt sich doch dawider nichts sagen, daß die Staatsleiter „die äußeren Verhältnisse der frommen Gemeinschaften nach den Principien der bürgerlichen Ordnung feststellen.“[1])

Es wäre überflüssig die Differenz zwischen der frühesten und späteren Ansicht Schleiermacher's über die Kirchenbildung, welche indessen hier wie dort aphoristisch und unfertig uns gegenübersteht, noch weiter zu verdeutlichen. Dagegen ist es von Interesse sich zu überzeugen, wie sich in seinen Theorien dieselben Gegensätze entgegentreten und durchkreuzen, welche mit einer Art von Nothwendigkeit, wie es den Anschein hat, immer und überall das kirchlich-religiöse Gemeinschaftsleben verwirren und erschüttern. Der Kampf der Interessen zwischen der religiösen Virtuosität und der amtlichen Stabilität, zwischen dem individualistischen Separatismus und dem national-politischen Unionismus, beherrscht in irgend einer Form das kirchliche Leben jedes Volkes und jeder Zeit.

Daß Schleiermacher zur Ausgleichung der sich durchkreuzenden Ansprüche der religiösen Virtuosen auf eine Art amtlicher Autorität und der amtlichen Kirchenführer auf religiöse Virtuosität mit den obigen Ausführungen beigetragen habe, kann man um so weniger

---

[1]) Vgl. Christl. Sitte, Beil. A. S. 24 f. — Chr. Glaube § 3 u. 6. — Die Ausführungen der phil. Ethik Kap. 4.

Digitized by Google

behaupten, als der bezeichnete Gegensatz in denselben unversöhnt und schroff stehen gelassen wird. Aber auch die Versöhnung der Ansprüche des religiösen Universalismus mit denen des nationalen Partikularismus des Kirchenthums einerseits und die Versöhnung beider mit den Ansprüchen des individualistischen Separatismus andererseits bleibt eine ungelöste Aufgabe.

Muß man Schleiermacher Recht geben, daß er die Bedeutung der Volksthümlichkeit für die Bildung der besonderen kirchlichen Gemeinschaften zur Geltung bringt, so wird man doch schwerlich zustimmen können, wenn er dem Gegensatze von Priestern und Laien constitutive Bedeutung für die Bildung der Kirche einräumt, zumal dann nicht, wenn dieser constitutive Gegensatz nach Analogie des staatlichen von Obrigkeit und Unterthan verstanden werden soll. Damit wird das Politische wieder in das religiöse Gemeinschaftsleben eingeführt und die alte Gefahr heraufbeschworen, daß man den Glauben als Gesetz, die kultische Sitte als legale Pflicht handhabt und das Regiment, welches der Staat zum Zwecke seiner Selbsterhaltung über den Geldbeutel und das Leben seiner Angehörigen ausüben muß, auch auf die Gewissen ausdehnt. Einer solchen Auffassung hätte Schleiermacher aber nicht einmal indirekten Vorschub leisten dürfen, wie er es doch thatsächlich in den religionsphilosophischen Aphorismen zur Sache nicht nur, sondern auch, wie wir später sehen werden, in seiner positiven Theologie gethan hat.

Gewinnt man somit kein abgerundetes und befriedigendes Bild von der Entstehung und Entwickelung des positiven Kirchenthums in seinem Verhältnisse zur religiösen Idee und den Individualisationen der Religion sowohl wie zu den nationalen, staatlichen und socialen Kulturverhältnissen und Organismen, so kehrt man mit Vorliebe zu den schönen Ausführungen Schleiermacher's zurück, in welchen er die Bedeutung des Persönlichen für das religiöse Gemeinschaftsleben und die Kirchenbildung hervorhebt.[1])

Freilich hat Schleiermacher die Frage inwiefern die Virtuosen der Religion bei der Bildung und Erhaltung der Kirche betheiligt

---

[1]) Vgl. bes. die schöne Schilderung der religiösen Virtuosen in der ersten Auflage der Reden S. 197 f.

Digitized by Google

sind, nicht in nähere Erwägung gezogen. Ihre Aufgabe ist es die religiöse Grundanschauung, welche ihnen neu aufgegangen ist, den Anderen zu offenbaren und dadurch deren Sinn zum Höchsten zu erheben. Und diese Aufgabe „des Erregens und Entzündens" der Religion in der blinden und im Sinnlichen befangenen Masse kann ohne jede Tendenz auf Kirchenbildung gelöst werden. Haus und Verkehr sind der natürliche Boden ihrer freien missionirenden Thätigkeit, die mit der Steigerung des religiösen Sinnes zufrieden, keine Veranlassung findet die Gleichgiltigkeit gegen die Kirche, welche oft genug mit jener verbunden ist, zu bekämpfen. Sowenig also fallen Religionsstiftung und Kirchenstiftung zusammen, daß die erstere von dem Kampf gegen das Kirchenthum, welches die Religion ebensogut verderben wie fördern kann, regelmäßig in der Geschichte begleitet zu sein pflegt.[1])

Wenn indessen Schleiermacher wieder erklärt, daß die meisten Menschen die Virtuosen, welche ihnen die Religion vermitteln und sie in das ihnen angemessene Verhältniß zu Gott einführen, nicht entbehren können, so bietet er damit der später von ihm vertretenen Ansicht einen Anknüpfungspunkt, daß die freie persönliche Vermittelung immer auch zu einer irgendwie organisirten kirchlichen Vermittelung der Religion an die Menge führen werde, wie denn die unverkennbare Geringschätzung, welche der Redner dem officiellen Kirchenthum entgegenbringt, den Ethiker nicht abgehalten hat, die Kirche zu den bleibenden sittlichen Organismen zu rechnen. Indessen hat sich Schleiermacher der Einsicht schon in den Reden nicht ganz entziehen können, daß die Religionsstifter, wollen sie anders ihre religiöse Grundanschauung erhalten und verbreiten, immer auch irgendwie Kirchenstifter werden müssen und daß die Kirche, wie weit sie auch von der Religion verschieden sein mag, doch noch eine andere Bedeutung für die letztere hat, als die eines zu beseitigenden Hemmnisses der wahren und freien Religiosität.

Diese Ausführungen finden übrigens eine theilweisige Ergänzung in der nachfolgenden Erklärung der Entstehung der positiven

---

[1]) **Reden**, 1. A. S. 140 f. 197 f. 224. 3. A. S. 149 f. 352. 435.

Digitized by Google

Religionen, die ja doch nur als freie Religionsgemeinschaften oder in bestimmt begrenzten Kirchen existiren und zur Anschauung gebracht werden können.

5. Die Religion und die Religionen.

44. Die Entstehung der positiven Religionen und ihr Verhältniß zum Wesen der Religion.

In eigenthümlicher Weise durchkreuzen sich schon in den frühesten religionsphilosophischen Auslassungen Schleiermacher's das Interesse an „dem Wesen der Religion" und das Interesse an den religiösen Individualitäten, an den positiven Religionen, in welchen „die Religion" sich darstellt. In dem Maße nämlich in dem Schleiermacher auf dem Wege der Abstraktion das allgemeine Wesen der Religion festzustellen sucht, verfällt er der Gefahr dieses Wesen der Religion wieder nach Art der Vertreter der perhorrescirten „natürlichen" Religion als eine eigene Religion den positiven Religionen bei- oder überzuordnen. Andererseits tritt das Interesse an dem allgemeinen Wesen der Religion in dem Maße zurück als er sich auf die Erkenntniß der individuellen oder positiven Religionen richtet. Der allgemeine Theil der Glaubenslehre bietet aber noch die Probe für die Richtigkeit der Meinung, daß Schleiermacher unter der Hand dem Vorurtheil von dem selbständigen Bestand einer allgemeinen oder natürlichen Religion neben den positiven Vorschub geleistet hat, indem er auf dem psychologisch-metaphysischen Wege jene „allgemeine" Religion, beziehungsweise das Wesen der Religion, abgesehen von den historischen Religionen bestimmen zu können meinte.[1]) Und dieser Verdacht wird weiter dadurch bestätigt, daß für die positiven Religionen eigentlich nichts übrig bleibt als die Aufgabe, jene allgemeine Religion zur vollkommenen oder unvollkommenen Darstellung zu bringen. Wenn wir uns nun früher überzeugen mußten, daß der Allgemeinbegriff der Religion von

[1]) Vgl. die Ausführungen über das fromme Bewußtsein „wie es in jeder christlich frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesetzt wird 2c." Chr. Glaube § 32 f.

Digitized by Google

Schleiermacher weder klar noch zutreffend fixirt worden ist, so haben wir auch hier das Bedenken zu wiederholen, ob er sich das Problem überhaupt richtig gestellt hat.

Die Reden freilich stellen die Frage nach dem Wesen der Religion in ihrer relativen Unabhängigkeit von den positiven Religionen überhaupt nicht. Das Universum kann nur in seinen unendlich vielen Erscheinungsformen und es kann durch die eine so gut wie die andere angeschaut werden. Sofern also das Universum nur durch das Medium einer oder mehrerer seiner Erscheinungsformen angeschaut werden kann, ist jede religiöse Anschauung positiv und individuell, und sofern wir durch Jedes und Alles zu dem Einen und Unendlichen emporgehoben werden können, ist jede positive Religion zugleich die wahre, wesenhafte, allgemeine Religion. Es wird allerdings meiner Religion einen besonderen und verschiedenen Charakter geben, ob ich das Universum vorzugsweise durch das Medium der Menschheit oder der Natur, ob ich es vorwiegend durch das eine oder andere historische Ereigniß, den einen oder anderen „Mittler", ob ich es von Seiten der Gesetzmäßigkeit oder des Chaotischen in der Natur auschaue, aber ich schaue doch überall das Universum, das in Allen Gleiche an, und folglich ist es für das Wesen der Religion gleichgiltig, in welcher individuellen Form es mir aufgeht, genug daß ich es in jeder ganz ergreife und habe. Von diesem Gesichtspunkte aus hat denn auch Schleiermacher die Gleichwerthigkeit, beziehungsweise die Gleichgültigkeit der individuellen Religionen anfangs bestimmt und folgerecht behauptet. Denn wird die g a n z e Religion auch nur in der Totalität aller Religionen und individuellen religiösen Anschauungen gefunden, so ist doch das W e s e n der Religion in jeder Religion ganz und unverkürzt.

Wenn also Schleiermacher in ausgesprochener Verachtung der platten und seichten „natürlichen Religion" die positiven Religionen wieder zu Ehren bringen wollte, so ist er mit sich anfangs bei der Feststellung des Gemeinbegriffs der Religion als Gefühl und Anschauung des Universums nicht in Widerspruch gerathen. Denn d i e s e allgemeine Religion existirt thatsächlich nur in den individuellen Religionen. Dennoch war es ein folgenschwerer Fehler, daß Schleiermacher von dem Gemeinbegriff der Religion aus an die Er-

Digitized by Google

klärung der positiven Religion herangetreten ist, statt umgekehrt das Wesen der Religion aus ihren Erscheinungsformen zu erkennen.

Ist das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit das Wesen der subjektiven Religion, sind alle Beziehungrn der Gottheit zum Menschen in dem Begriff der absoluten Determination erschöpft, so folgt mit Nothwendigkeit, daß die positiven Religionen zu Vehikeln jener allgemeinen Religion herabgesetzt werden müssen, wenn nicht das allgemeine religiöse Bewußtsein sich überhaupt ohne jedes solche Vehikel entwickelt.

Diese Bedenken über die Formulirung der Aufgabe verdoppeln unser Interesse für die Ansicht Schleiermacher's über die Bildung der positiven Religionen. Die Vielheit soll nun der Religion nothwendig sein, weil sie, die in sich eine, nur so in die Erscheinung treten könne. Die Religion müsse also ein Princip der Individuation in sich tragen, vermöge dessen sie sich erst wahrnehmbar mache. Die Religion sei nur in den Religionen wirklich anschaubar und also für uns auch wirklich vorhanden.[1]) „Nämlich die ganze Religion ist freilich nichts anders als die Gesammtheit aller Verhältnisse des Menschen zur Gottheit in allen möglichen Auffassungsweisen, wie Jeder sie als sein unmittelbares Leben inne werden kann.“ Insofern als in jeder Religion alle jene Verhältnisse vorkommen müssen, könne man wohl von einer allgemeinen Religion sprechen. „Aber keineswegs werden sie Alle auf dieselbe Weise auffassen, sondern auf ganze verschiedene“, was sowohl durch die individuelle Geistesrichtung wie durch die beeinflussenden äußeren Verhältnisse bedingt sei.[2]) Eine wirkliche individuelle Religion komme also nur dadurch zu Stande, „daß irgend eines von den großen Verhältnissen der Menschheit in der Welt und zum höchsten Wesen auf eine bestimmte Art, welche, wenn man nur auf die Idee der Religion sieht, als reine Willkür erscheinen kann, sieht man aber auf die Eigenthümlichkeit der Bekenner, vielmehr die reinste Nothwendigkeit in sich trägt und nur der natürliche Ausdruck ihres

---

[1]) **Reden**, 3. A. S. 390 f.

[2]) a. a. O. S. 395.

Digitized by Google

Wesens selbst ist, zum Mittelpunkt der Religion gemacht, und alle übrigen auf dieses bezogen werden." Es handelt sich darum, daß „unter vielen gleichen (religiösen Beziehungen oder Elementen) eines zum Haupte der übrigen gleichsam erwählt wird."[1]) Und zwar wird die Besonderheit der Religiosität des Menschen, wenn man genauer zusieht, lediglich durch den „immerwährenden Einfluß der besonderen Art und Weise des Zustandes, in welchem sein Gemüth zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist", ein für allemal bestimmt.[2])

Während das Universum im Gefühle von Allen auf die gleiche Weise erlebt wird, spiegelt es sich doch für unsere Anschauung in verschiedenen Modifikationen ab. Aber es sind nicht die Medien der Gottesanschauung allein oder auch nur vorzugsweise, welche die individuellen Differenzen in der Religion verursachen. Ob man das Universum durch das Medium der Menschheit personalistisch, oder durch das der Natur pantheistisch, ob man es als Ganzes manistisch, oder als systematische Vielheit polytheistisch anschaue, gibt bei der Ausprägung der religiösen Individualität nicht den Ausschlag und ist lediglich Sache der Richtung der Phantasie. Vielmehr ist es das Grundfaktum des geschichtlichen Auftretens einer neuen Anschauungsweise des Universums, welches ebensowohl die positiven Religionen wie die religiösen Gemeinschaften oder Kirchen hervorruft und in dem Kreise von deren Bekennern als Alles beherrschende Grundanschauung, die sich freilich in dem Einzelnen wieder individualisirt, fortlebt. Es verräth aber einen bedeutenden historischen Scharfblick, wenn Schleiermacher die Entstehung der positiven Religionen somit ganz eigentlich auf Persönlichkeiten zurückführt, denen die religiöse Idee in irgend einer bestimmten Gestalt aufgegangen ist und die dadurch wieder zum Sammelpunkte für das religiöse Interesse Anderer werden.

Man wird ihm zustimmen müssen, daß nicht das Zusammenfassen einer Summe von Anschauungen oder Empfindungsweisen,

---

[1]) a. a. O. S. 402 ff.

[2]) Vgl. bes. Reden. 1. A. S. 266. 3. A. S. 409.

[3]) a. a. O. 1. A. S. 249—257. 3. A. S. 346. 389. 400 f.

Digitized by Google

noch auch die philosophischen Kategorien der Einheit, Vielheit oder Allheit, unter welchen das Universum angeschaut wird, und endlich auch nicht die persönliche oder unpersönliche Fassung des Unendlichen für die *Bildung* der positiven Religionen eine constitutive Bedeutung haben. Aber auch der positive Charakter einer Religion wird wesentlich durch die Individualität des Religionstifters bestimmt. Nicht das allgemeine religiöse Verhältniß, sondern *die Art wie es ihm aufgegangen ist, wie er es erlebt hat*, wird maßgebend für die neu zu bildende positive Religionsgemeinschaft. Da nämlich nicht Jeder mit einer religiösen Grundanschauung begnadigt wird, so entstehen durch den natürlichen Anschluß der religiös Unproduktiven an die Heroen der Religion die großen von einer bestimmten Auffassung des religiösen Verhältnisses beherrschten Religionen. Dieser dominirende Einfluß religiöser Persönlichkeiten und dieses Gravitiren des religiösen Interesses der Unmündigen in der Religion nach einem Centrum für ihre religiöse Lebensbewegung tritt also der Auflösung der Religion in individuelles Sektenthum mit unbeschränktester religiöser Freizügigkeit entgegen.

Der positive Charakter und die Stetigkeit der Entwickelung einer Religionsgemeinschaft ist demnach durch das Fortwirken des historischen Aktes und der Persönlichkeit, die sie ins Leben rufen, verbürgt. Allerdings soll das historische Auftreten einer Grundanschauung nicht für diese selbst genommen werden. Indessen gewinnt die Person desjenigen, dem eine religiöse Anschauung zuerst aufgegangen ist und der sie zuerst zu einem für Viele fesselnden Ausdruck gebracht hat für die daraus erwachsende kirchliche Gemeinschaft die Bedeutung eines bleibenden Mediums für die Erhaltung, Belebung und Verbreitung derselben. In diesem Sinne behauptet Schleiermacher, daß religiöse Menschen „durchaus historisch“ seien. „Der Moment, in welchem sie selbst von dem Bewußtsein erfüllt worden sind, welches sich zum Mittelpunkt ihrer Religion gemacht hat, ist ihnen immer heilig. Ihr könnt also denken, um wieviel heiliger noch ihnen der Moment sein muß, in welchem diese unendliche Anschauung überhaupt zuerst in der Welt als Fundament und Mittelpunkt einer eigenen Religion aufgestellt worden ist, da an diesem

Digitized by Google

die ganze Entwickelung dieser Religion in allen Generationen und Individuen sich ebenso historisch anknüpft.“ [1])

Freilich werden sich auch innerhalb einer solchen von einer bestimmten Grundanschauung beherrschten Religionsgemeinschaft immer wieder so gewiß die verschiedensten Modifikationen in der individuellen Auffassung und Ausprägung derselben bilden, als eben kein Mensch dem anderen gleich ist und das im Wesen Gleiche von Jedem wieder anders verstanden wird. Somit siedelt sich nicht nur Jeder nach individuellem Bedarf in einer positiven Religionsgemeinde an, sondern bildet in dieser thatsächlich wieder selbst eine religiöse Individualität.

Wenn nun Schleiermacher mit diesen Ausführungen die frühere Proklamirung des schrankenlosen religiösen Individualismus gewissermaßen wieder zurücknimmt, so fragt es sich doch immer noch, wie denn nun die Bildung religiöser Grundanschauungen erfolge, beziehungsweise worin denn eigentlich das gesuchte „Prinzip der Individuation“ liege. Der Gedanke, daß die Bildung der individuellen Religionen nach Maßgabe der unendlichen Vielheit der Erscheinungsformen des Universums erfolge, wird, unbestimmt wie er ist, aufgegeben. Aber wie nun gewisse religiöse Grundanschauungen und Grundverhältnisse entstehen, ist mit der an sich richtigen Bemerkung nicht erklärt, daß dieselben nur unter der Bedingung größere Religionsbildungen veranlassen, daß sie von bedeutenden Persönlichkeiten aufgenommen und in die Geschichte eingeführt werden. Welches denn eigentlich „die großen Verhältnisse“ zwischen Endlichem und Unendlichem sind, die sich in den Religionsstiftern manifestiren und durch deren Vermittelung zur Grundlage und zu dem Gesetze der Entwickelung der „großen“ Religionsgemeinschaften werden, diese Frage wird man wenigstens in den Reden nicht beantwortet finden. Damit soll deren leitender Gedanke keineswegs in seiner Bedeutung herabgesetzt werden.

Daß die Bildung der großen Religionen unter dem Einfluß hervorragender bahnbrechender Persönlichkeiten erfolge (wie die Bildung aller historischen Organismen und Richtungen), daß die leben-

[1]) Reden, 3. A. S. 419.

Digitized by Google

dige Darstellung eines ihnen neuaufgegangenen religiösen Verhältnisses, wenn es anders nur einem allgemeinen religiösen Bedürfnisse entspricht, den Werth eines fortwirkenden Mediums für alle diejenigen gewinne, die sich vermöge ihrer Geistesart gerade von dieser Ausprägung der religiösen Idee gewonnen fühlen, das sind Grundsätze, welche sich an jeder Religion irgendwie erproben lassen, wenn sie auch hier zunächst in dem zerfließenden Rahmen des Unendlichen nicht zu voller Deutlichkeit entwickelt worden sind. Hat also Schleiermacher nicht klar gemacht, welches denn nun „die großen Verhältnisse zwischem Endlichem und Unendlichem" eigentlich sind, die den Heroen der Religion aufgehen und zu „Grundthatsachen und Grundanschauungen" ganzer Religionsgemeinschaften durch deren Vermittelung werden, so ist doch der Vorwurf unbegründet, daß er das Verhältniß der Grundthatsachen und Grundanschauungen unklar und widerspruchsvoll ausgedeutet habe.

Das Grundfactum, welches den Charakter einer Religion bestimmen soll, existirt natürlich, wie die Ausführungen über die Bedeutung der Religionsstifter als Mittler deutlich genug machen, anfänglich nur im persönlichen Erleben eines Einzelnen, der sich in einem bestimmten Verhältnisse zu Gott findet. Dieses Grundfactum ist aber nicht die Summe der einzelnen Erlebnisse, sondern das entscheidende *religiöse* Erlebniß des Religionsstifters. Demgemäß drückt auch die Grundanschauung lediglich das bestimmte Verhältniß zwischen Unendlichem und Endlichem aus, welches dem Religionsstifter innerlich aufgegangen ist, was übrigens die Erklärung des Judenthums und Christenthums ganz deutlich macht.

Das Grundfactum kann also immer nur das Erleben eines neuen religiösen Verhältnisses, die Grundanschauung nur die Objektivirung dieses Verhältnisses sein, denn jede Anschauung des Universums ist ja nur in dem Maße religiöser Art, als sie Ausdruck des *unmittelbaren* Gottesbewußtseins ist. Und jede individuelle Religionsanschauung wird nur unter der Bedingung gemeinschaftbildend daß sie eines „der großen Verhältnisse" zwischen Gott und Mensch ausdrückt, deren nähere Erörterung wir in den Reden vermissen. In diesem Sinne gehört aber die Meinung Schleiermacher's, daß die Entstehung der Religion auf ein persönliches Factum, das

Digitized by Google

die Bedeutung eines Mittels der Fortpflanzung und Erhaltung der in ihm gegebenen religiösen Grundanschauung dauernd beansprucht, zurückzuführen sei, zweifellos zu den begründetsten Ausführungen seiner ganzen Religionslehre. Von diesem Gesichtspunkte aus versteht sich dann auch die Behauptung der Glaubenslehre, daß jeder geschichtlichen Religion der Charakter des Positiven und Uebernatürlichen, beziehungsweise der Offenbarung eigne. Denn mit dem Begriff Offenbarung kann immer nur „die Ursprünglichkeit" einer religiösen Grundanschauung und mit dem Begriffe des Positiven, deren Geschichtlichwerden im Leben des Religionsstifters und im Kreise der an ihn angeschlossenen religiösen Gemeinschaft ausgedrückt werden. Ohne Offenbarung keine neue und ohne Individuation keine wirkliche Religion.

Wenn aber Schleiermacher für die nach ihm üblich gewordene Trennung der „Grundthatsachen" und der „Grundlehren" der Religion verantwortlich gemacht werden soll, so müßte erst nachgewiesen werden, daß er die „Grundthatsache" in etwas Anderem als in dem persönlichen religiösen Verhältnisse, welches den Heroen der Religion als ein neues aufgeht und welches sich dann in einer religiösen Grundanschauung objektivirt, die doch wieder nur es selbst zum Objekte haben kann, gefunden habe.[1])

45. Stufen- und Artunterschiede in der Religion.

Der Gesichtskreis dieser Ausführungen, welche allerdings die Bildung der größeren Religionskörper mehr andeuten als erklären und der Behauptung ihrer Gleichwerthigkeit noch keinen Abbruch thun, wird erst durch die Unterscheidung religiöser Arten und Stufen bestimmt überschritten. Freilich hat sich Schleiermacher durch seinen Gattungsbegriff der Religion das Finden der Artbegriffe nicht eben erleichtert. Denn das Universum berührt jeden Menschen durch jedes Medium auf die gleiche Art, einerlei, ob es ihn in den „Genuß" seiner selbst, in absolute Abhängigkeit oder in das unmittelbare Bewußtsein der Welteinheit führt. Die Religion

---

[1]) Christl. Glaube § 10. Zusatz. § 6, Zusatz.

Digitized by Google

kann also überhaupt nur arten, indem sie theils durch das Medium, welches die Einwirkung Gottes vermittelt, theils durch die Individualität, welche diese Einwirkung recipirt, modificirt wird. Dabei wird die Behauptung aufrecht erhalten, daß nur die Art wie das Universum dem Menschen in seinen Wirkungen erscheint, nicht aber die Art dieser Einwirkung selbst, Verschiedenheiten begründe.

Es läßt sich nun mit dem Voranstehenden vereinigen, daß Schleiermacher an sich vollkommen richtig erklärt, schon der Weg zur Religion präge dieser einen bestimmten Character auf. Es ist in der That ein Verschiedenes, ob einem Menschen vorwiegend in der Natur oder vorwiegend in der Geschichte und wieder von welcher Seite ihm hier oder dort die Gottheit aufgehe und sein Verhältniß zu ihr. Wogegen allerdings die zunächst rein metaphysischen Schemata der Allheit, Einheit und Vielheit, des Personalismus, Polytheismus und Pantheismus keine nähere Relation zur Religion haben wie zur Philosophie und schon um deswillen nicht geeignet erscheinen zur Bezeichnung religiöser Arten.[1])

Wohl aber erläutert Schleiermacher den Stufenunterschied in der Religion an dem dreifachen Schema der Einheit, Allheit und Vielheit, während er die genauere Formulirung der begleitenden Gottesidee, die übrigens keiner Religionsstufe unbedingt nöthig sein soll, lediglich als Produkt der subjektiven Phantasie und Geschmacksrichtung verstehen will. Auf der untersten Stufe stelle sich das Universum „als eine Einheit dar, in der nichts Mannichfaltiges zu unterscheiden ist“; auf der zweiten „als eine Vielheit ohne Einheit, als ein bestimmtes Mannichfaltiges heterogener Elemente und Kräfte, deren beständiger und ewiger Streit seine Erscheinungen bestimmt“. Repräsentirt auf der ersten Stufe, je nachdem der Drang die Welteinheit zu beseelen vorhanden ist oder nicht, das blinde Geschick oder ein Gott ohne bestimmte Eigenschaften d. h. ein Götze oder Fetisch den Charakter des Ganzen, so wird man sich auf der anderen das Universum entweder als „eine motivirte Nothwendigkeit“, deren Grund und Zusammenhang unerforschlich erscheint, oder

[1]) Reden, 3. A. S. 346. 389. 400 ff. vgl. mit 1. A. S. 249 ff.

Digitized by Google

man wird es sich in der Totalität seiner einzelnen Kräfte und Elemente polytheistisch vorstellen. Da nun diese letztere Anschauung des Universums „unendlich würdiger“ ist als die erste, so folgt auch, „daß derjenige, der sich bis zu ihr erhoben hat, aber sich ohne die Idee von Göttern vor der ewigen und unerreichbaren Nothwendigkeit beugt, dennoch mehr Religion hat als der rohe Anbeter eines Fetisches.“

Mit Beziehung auf die höchste Religionsstufe, auf der das Universum sich als Einheit in der Vielheit, als System darstellt, fragt endlich Schleiermacher: „sollte nicht der, der es so anschaut als Eins und Alles auch ohne die Idee Gottes mehr Religion haben als der gebildetste Polytheist?“[1]) Ja Schleiermacher erklärt geradezu, es sei der eigentliche Maßstab für die Religiosität eines Menschen, welche von diesen drei Anschauungen er sich aneigne, während er bekanntlich andererseits ausdrücklich behauptet, der Grad der Frömmigkeit liege allein in der Stärke des Gefühls, ihre Eigenthümlichkeit dagegen sei in der begleitenden Anschauung der Welt und Gottes erkennbar.

Der hiemit gegebene Widerspruch weist übrigens auf einen Grundfehler in der Bestimmung der Religionsstufen hin, den Schleiermacher später theilweise corrigirt, nie aber ganz überwunden hat. Zugestanden nämlich, daß der Grad der Religiosität lediglich in der Stärke des Gefühls für die Einwirkung des Unendlichen oder Gottes und nicht in der begleitenden Idee, welche sich der Religiöse von Gott macht, liege, so ist doch zweifellos die Reinheit dieses frommen Gefühls durchaus bedingt von der höheren oder niederen Vorstellung, welche sich der Religiöse von dem Gotte macht, dessen Einwirkung auf sein Leben sich ihm unmittelbar aufdrängt. Diese Behauptung bestätigt also Schleiermacher durch die Bestimmung der verschiedenen Stufen der Religion, wie sie bereits von den Reden angedeutet werden. Denn wenn der Grad der Frömmigkeit durch die in der Gottesanschauung erkennbare Religionsstufe bedingt ist, so wird dasselbe irgendwie auch von der Art der Religion gelten müssen.

---

[1]) a. a. O. 1. A. S. 128.

Digitized by Google

Ja wenn man darüber Zweifel haben könnte, ob sich auf der polytheistischen oder monotheistischen Stufe mehr Religiosität entwickele, so scheint sich doch das von selbst zu verstehen, was übrigens an dem Cultus ganz deutlich wird, daß nämlich gerade die Art der Frömmigkeit je nach der Religionsstufe, oder je nach der höheren oder niedrigeren Vorstellung von Gott sich verschieden, reiner oder unreiner gestalten müsse. Da indessen Schleiermacher aus einer übertriebenen Antipathie gegen die theologische Formel sich der Einsicht verschlossen hat, daß Gottesidee und Religion in jeder Hinsicht Correlate sind, so ist der bezeichnete Widerspruch auch für seine endgiltige Erklärung der Arten und Stufen der Religion verhängnißvoll geworden. Das tritt uns nun auch in den Ausführungen der späteren wissenschaftlichen Grundansicht Schleiermacher's entgegen.

Die Psychologie stellt das religiöse Bewußtsein bekanntlich als die höchste Entwickelungsstufe des subjektiven Bewußtseins überhaupt dar. Indessen soll dasselbe latent bereits auf den früheren Entwickelungsstufen vorhanden sein. Eine Entwickelung findet nach ihr in der Weise statt, daß der chaotischen Vermischung des subjektiven und objektiven Bewußtseins eine klare Scheidung beider Bewußtseinsformen folge, welche indessen auf der höchsten, dem objektiven Denken unerreichbaren Entwickelungsstufe als Erscheinungsweise der zu Grunde liegenden Lebenseinheit verstanden wird. Es ist aber die Erweiterung des objektiven Gesichtskreises, welche die Entwickelung des subjektiven Bewußtseins wesentlich bedingt. Ohne die Anschauung des Weltganzen und der durch sie vermittelten Einheit des Seins würde sich also das Bewußtsein der schlechthinigen Determination der ganzen Welt gar nicht entwickeln können. Ebenso stellt die Einleitung zur Glaubenslehre die Sache dar[1]). Das schlechthinige Abhängkeitsgefühl wird nämlich der höchsten Entwickelungsstufe der Religion vorbehalten, und die niederen werden dadurch gebildet gedacht, daß a) die Scheidung des höheren und niederen Bewußtseins noch nicht vollzogen sei, beziehungsweise daß das sinnliche noch das höhere Bewußtsein niederhalte, b) daß der Sinn für Einheit und Totalität noch unentwickelt, beziehungsweise noch nicht vollständig entwickelt

[1]) Vgl. § 7 u. 8.

Digitized by Google

sei. Demgemäß unterscheidet Schleiermacher auch hier drei Religionsstufen: 1) den sog. Fetischismus, der sich dadurch charakterisirt, daß der Mensch in sein Abhängigkeitsbewußtsein gemäß der engen Begrenzung seines geistigen Gesichtskreises nur einzelne Dinge aufnimmt und dieselbe auch nur auf solche Einzeldinge bezieht, welche in hervorragender Weise in sein Leben eingreifen, so also namentlich die elementaren Naturereignisse und Naturtheile. Hier ist der „Sinn für die Totalität" noch gar nicht entwickelt, und demzufolge haben alle Vorstellungen von Idolen und deren Einfluß auf die Dinge und Personen lediglich lokalen Charakter. Es bezeichnet also schon eine höhere Entwickelungsstufe, wenn sich 2. in den Grenzen des Stammes oder Volkes das Abhängigkeitsbewußtsein auf einen größeren Naturkreis ausdehnt, wenn auch dem mangelhaft entwickelten Einheitssinne entsprechend, für jedes einzelne Ding und Ereigniß ein besonderer Gott aufgesucht wird, und die Totalität der Götter eigentlich nur durch den nationalen Charakter der Religion ihre Einheit und Ordnung empfängt. Je mehr indessen der nationale Charakter des Polytheismus schwindet, der Einfluß der Götter über die Grenzen der Länder ausgedehnt und deren zerstreute Vielheit zu einer Gesammtheit mit einheitlicher Ordnung und Leitung zusammengefaßt wird, nähert sich auch der Polytheismus bereits der höchsten Entwickelungsstufe des religiösen Bewußtseins. Auf dieser nimmt endlich der Mensch die ganze Welt in sein Abhängigkeitsbewußtsein auf und erlebt dasselbe in der Beziehung auf ein „unendliches Alles producirendes Leben" als *absolutes* Abhängigkeitsgefühl. Somit läuft die Entwickelung des „religiösen" Bewußtseins mit dem „sinnlichen" nicht nur durchaus parallel, sie ist sogar auf ihren verschiedenen Abstufungen vollständig durch den jeweiligen engeren oder weiteren allgemeinen Kulturhorizont direkt bedingt. Denn es ist die Erweiterung des am Einzelnen haftenden sinnlichen Selbstbewußtseins zum Familien-, National- Menschheits- und Weltbewußtsein, welche den Menschen veranlaßt in die angeborene Abhängigkeit seines Lebens nur Einzelnes oder Vieles oder Alles aufzunehmen und diese als Wirkung eines Einzelnen, oder eines *größeren* Ganzen oder endlich des *unendlichen* Ganzen zu empfinden, wobei es freilich, wie schon früher erörtert, eine unbewiesene Behauptung Schleier-

Digitized by Google

macher's bleibt, daß dem Menschen dabei keine andere Gottesidee als die der absoluten Einheit der Welt sich aufnöthige. Somit ist es einestheils die „Ausdehnbarkeit" des Selbstbewußtseins, anderntheils die klarere oder unklarere „Scheidung des höheren Selbstbewußtseins vom niederen", welche die Stufenunterschiede in der Entwickelung der Religion begründen. Beide Momente stehen aber in direkter Beziehung. Denn die Erweiterung des allgemeinen Gesichtskreises involvirt auch eine höhere Ansicht von der Leitung und Ordnung der Welt. Die nationalen Götter, welche die Angelegenheiten eines Volkes ordnen sollen, eignen sich so wenig wie der an der Scholle klebende Fetisch zur Leitung einer Welt, die ihnen ebenso wie ihren Verehrern unbekannt ist. Hingegen muß mit dem steigenden Verkehr der Völker unter einander und mit der Natur sich die Ueberzeugung von der Einheit alles Weltlebens in der Verschiedenheit seiner Daseinsformen herausbilden, und der Mensch kann sobald er sich als Theil der Welt in diese eingegliedert hat, für seine und der gesammten Welt Abhängigkeit die Erklärung nur in einem, Alles in gleicher Weise zum Dasein bestimmenden Gotte finden. Es entspricht also dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl als höchster Religionsstufe, daß der Mensch so gewiß die Frage nach dem Woher desselben nur monotheistisch beantworten kann, als er eben die *ganze* Welt in es aufnimmt.

Die Umrisse der verschiedenen Entwickelungsstufen des religiösen Bewußtseins, welche Schleiermacher in der Hauptsache gewiß richtig gezeichnet hat, bewähren zunächst die Meinung, daß der stufenmäßige Fortschritt der religiösen Entwickelung bedingt ist durch die allgemeine geistige Kulturentwickelung. Es ist auch vollkommen richtig, daß die Entwickelung des objektiven Weltbewußtseins immer zugleich in irgend einer Form das subjektive Gottesbewußtsein hervorrufe. Dabei wird indessen nicht erklärt, wie bei verhältnißmäßig engem nationalem Gesichtskreise und durchaus lokal beschränkter Welterfahrung das religiöse Bewußtsein eine entschieden universelle Richtung nehmen könne, wie es doch thatsächlich beispielsweise im Hebraismus und ältesten Buddhismus der Fall ist. Die Conception der Weltidee muß eben auf eine intuitive Weise erfolgen, da sie sich notorisch auf einer verhältnißmäßig rohen Kulturstufe nicht

Digitized by Google

nur den Völkern ausnahmelos aufgedrängt hat, sondern auch heute noch jedem Ungebildetsten und Beschränktesten z. B. bei Betrachtung des unendlichen Sternenhimmels oder bei dem Erleben sog. weltgeschichtlicher Ereignisse aufnöthigt.[1]). Daß nun weiter die plastische Phantasie die zerstreute Unendlichkeit der Weltkörper zu einem Ganzen zusammenfaßt und die Bürgschaft dafür, daß die Welt ein Ganzes ist, in der Einheit ihrer Ursache, oder ihrer Leitung und Abzweckung, oder in alledem zugleich sucht, das ist ein subjektiver Proceß, der sich mit solcher Nothwendigkeit an die Conception der Weltidee anschließt, daß es in der That unmöglich scheint die Weltidee ohne die Gottesidee in irgend einer Weise zu vollziehen. Und weil der innere religiöse Proceß, nach Schleiermacher also das Abhängigkeitsgefühl, jedenfalls nur erkennbar ist in der Weltansicht und der Gottesidee, die er projicirt, deshalb konnte auch er die Religionsstufen nur klarstellen an der Entwickelung der Gottes- und Weltidee. Nun wird aber wiederholt, daß mit dem Allem nicht nur ein Unterschied in der „Vorstellung" von Gott, sondern zugleich ein solcher in der Frömmigkeit selbst bezeichnet sei. Das Abhängigkeisgefühl ist ein wesentlich anderes wenn es auf einen einzelnen Naturgegenstand, auf eine Vielheit von Naturkräften oder auf ein unendliches Alles umfassendes und producirendes Leben bezogen wird. Nur im letzteren Falle kommt uns absolute Abhängigkeit, in die wir die gesammte Welt aufnehmen, zum Bewußtsein, und folglich ist die monotheistische Gottesidee zugleich Ausdruck der vollkommensten subjektiven Religiosität. Und also sind die Stufenunterschiede in der Religion zugleich Ausdruck für die verschiedene Art der Religiosität, die durch die „engere oder weitere" Anschauung von Gott und seinem Verhältniß zur Welt direkt beeinflußt wird. Dabei ist es charakteristisch, daß Schleiermacher den Fortschritt in der Entwickelung nicht eigentlich durch die fortschreitende Herrschaft, welche das „höhere" Bewußtsein über das sinnliche ausübt, sondern vorzüglich durch die Erweiterung des Selbstbewußt-

[1]) Was Schleiermacher indirekt anerkennt, indem er ohne Zweifel übertreibend behauptet, die Frömmigkeit könne sich bis zur höchsten Vollendung entwickeln, während andere geistige Lebensfunktionen noch weit zurückbleiben. Christl. Glaube § 7, 1.

Digitized by Google

seins zum Weltbewußtsein, welche die sich ausbreitende Welterfahrung im Gefolge haben soll, vermittelt denkt. An die Stelle der chaotischen und persönlich beschränkten Einheit des geistigen und sinnlichen Bewußtseins tritt auf der höchsten Stufe durch Vermittelung der Scheidung und Erweiterung beider die absolute und unendliche Einheit von Geist und Natur, in welcher die Prärogative des Geistes wieder verloren zu gehen scheint. Diese einseitig ästhetische Beurtheilung der Religionsstufen ist aber zunächst historisch undurchführbar. Denn es ist durch die vergleichende Religionsgeschichte festgestellt, daß es keine rein fetischistischen, polytheistischen und monotheistischen Religionen gibt, daß vielmehr jede Stufe die andere als Moment in sich trägt. Sowie alle polytheistischen Religionen ihren monotheistischen Hintergrund haben, so hat auch der christliche, jüdische und mohammedanische Monotheismus sein polytheistisches Element, wofür man nur an den Cultus der Religionsstifter, der Heiligen und Engel oder auch an die Dämonologie zu erinnern braucht. Aber auch das ist nicht genau zutreffend, daß die Religionsstufe, wie sie sich in der Gottesidee fixirt, allein durch den jeweiligen engeren oder weiteren Gesichtskreis der Weltbildung bestimmt werde. Wenigstens hat sich bei dem partikularistischen Judenvolk die Idee eines einzigen weltbeherrschenden Gottes lange entwickelt bevor der ethnographische und geographische Horizont desselben sich einigermaßen erweitert hatte. Andererseits wird ja gerade die monotheistische Idee beispielsweise bei den Muhammedanern im Dienste des politischen Partikularismus mißbraucht.

Aber die Stufe, welche eine Religion einnimmt, wird auch nicht allein ausgedrückt durch die mathematische Form der Gottesidee und den weiteren oder engeren Bereich ihrer Beziehungen, sondern vor allem durch die Art und Weise des religiösen Verhältnisses selbst, wie es in Lehre, Cultus und Sitte zur unzweideutigen Anschauung kommt. Es kommt für die Bestimmung der Religionsstufen nicht nur darauf an, ob man Gott als eine „Mehrheit“ oder Einheit, als ein „Einzelwesen“ oder als ein unendliches Wesen denkt, ob man seine Relation zur Welt „enger“ oder „weiter“, ob man sie „dualistisch oder monistisch“ auffaßt, sondern darauf kommt es vorzüglich an, welche Auffassung von dem Sinne, Werth und

Endzweck des Lebens eine Religion vertritt, und wie sich demgemäß die kultische Gottesverehrung und das sittliche Berufshandeln unter der Anleitung ihrer Gottes- und Weltanschauung gestalten. Für eine Beurtheilung der stufenmäßigen Entwickelung der Religion von dieser Seite bietet aber Schleiermacher keine Anhaltspunkte: vielmehr ist es allein der Maßstab der erreichten oder verfehlten Einheit und der engeren oder weiteren Auffassung der Beziehungen zwischen Gott und Welt, welchen er an das religiöse Bewußtsein anlegt.[1])

Dagegen rechtfertigt der monotheistische Charakter des Muhammedanismus für sich allein keinenfalls dessen Bevorzugung vor dem persischen Polytheismus, und man kann immerhin im Zweifel darüber sein ob er auch nur eine höhere Entwickelungsstufe darstelle wie der griechisch-römische Polytheismus in seiner Blüthezeit. Ferner erweist sich die Bestimmung der Religionsstufe allein nach der Quantität der Gottes- und Weltidee ganz unzulänglich, wenn man erwägt, daß eine in ethischer Beziehung so gehaltvolle Religion wie der ursprüngliche Buddhismus sich zu der Frage nach Gott überhaupt absolut indifferent verhält. Der Monismus an sich, mag er personalistisch oder pantheistisch geartet sein, ist also in keiner Weise ohne Weiteres als das charakteristische Moment der höchsten Entwickelungsstufe geltend zu machen. Dann ist aber auch diese ganze lediglich nach dem quantitativen Maßstabe „der Einheit und Unendlichkeit" bemessene Bestimmung der Entwickelungsstufen der Religion, welche für die Frage nach der „reineren oder unreineren" Vorstellung von Gott nichts übrig hat, zum mindesten sehr einseitig vollzogen. Das wird seine weitere Bestätigung finden, wenn wir nun zugleich die Gesichtspunkte, nach welchen Schleiermacher die religiösen Arten bestimmt, in genauere Erwägung ziehen.

Bereits die Reden haben erklärt, daß die Art einer Religion nicht durch die Gottesidee in ihren möglichen, der Richtung der Phantasie entsprechenden Formen, bezeichnet werde, sondern zunächst durch ihren geschichtlichen Ursprung, beziehungsweise durch die Individualität des Religionsstifters. Schleiermacher hatte dort die Entwickelung einer unendlichen Menge religiöser Individualitäten

---

[1]) Vgl die entsprechenden psychol. Ausführungen in Cap. 1.

Digitized by Google

vorgesehen, da das Universum durch die ganze unendliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungswelt den Menschen „berühren“ können. Lediglich „die Richtung des Gemüths und die jeweilige Lage der Menschheit“ sollten die Ursachen sein, daß man eine unter den unzähligen möglichen Anschauungen zum Mittelpunkt der Religion mache. Indessen wurde dieser Gedanke durch den anderen durchkreuzt, daß nur „die großen Verhältnisse“ zwischen Unendlichem und Endlichem Grundlage bestimmter Religion werden könnten. In dieser Richtung liegt der Nachweis, daß es bereits einen wesentlichen und bleibenden Unterschied mache, ob einer das Universum vorwiegend durch das Medium der Menschheit oder der Natur anschaue, ein Gedanke der freilich wieder durch das Postulat in seiner Geltung beeinträchtigt wurde, daß man durch die Totalität der Welt unterschiedslos das Eine in Allem finden müsse. An diese letztere Bemerkung knüpft aber Schleiermacher wieder an, wenn er in der philosophischen Einleitung zur Glaubenslehre die Arten der Religion, jedoch, wie nicht zu übersehen ist, nur für die höchste oder monotheistische Religionsstufe zu bestimmen sucht.

Einen leitenden Grundsatz, nach welchem die religiösen Arten zu finden und zu bestimmen wären, hat Schleiermacher freilich auch hier nicht aufgestellt. Ja er hat es sogar versäumt die Artbegriffe zu dem Gattungsbegriffe der Religion in bestimmte Relation zu setzen. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl trägt in sich keinerlei Disposition zum arten. Nur aus dem „Zusammensein“ mit dem sinnlichen Bewußtsein können also Artunterschiede abgeleitet werden, die indessen lediglich auf Rechnung des letzteren zu setzen sind. Das in sich unveränderliche Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit als Ausdruck des „Wesens“ der Religion läßt sich mit allen Grundrichtungen des menschlichen Charakters verbinden, aber es verursacht keine. Es beruht also lediglich auf einer richtigen historischen Beobachtung, wenn Schleiermacher auf der höchsten Entwickelungsstufe der Religion zwei Artverschiedenheiten ausgeprägt findet, nämlich die teleologische und ästhetische.

Beide Arten werden folgendermaßen charakterisirt. Die teleologische Hauptart der Frömmigkeit soll „das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen“, die ästhetische dagegen, „das Sitt-

Digitized by Google

liche dem Natürlichen unterordnen".[1]) Beide Arten werden als gleichberechtigt nebeneinander gestellt. Ob man sich durch die „leidentlichen Momente" zur Selbstthätigkeit anregen läßt, oder ob man diese Thätigkeit selbst wieder als Produkt der Einwirkung des Weltganzen auffaßt, begründet um so weniger einen Werthunterschied beider Arten, als sie offenbar auf gleich nothwendigen Anschauungen von der Stellung des Ich in der Welt beruhen. Diese Coordination erkennt auch die Ethik an, wenn sie den Unterschied von Natur- und Vernunftreligion dahin bestimmt, daß in der ersteren das Selbstbewußtsein vorwiegend unter der Potenz der Nothwendigkeit, in der zweiten dagegen der Freiheit stehe. Eine bleibende Differenz scheint dadurch freilich ebensowenig bezeichnet zu werden, wie durch die weitere Erläuterung, derzufolge in den Vernunftreligionen das Gefühl der Identität über dasjenige der Differenz das Uebergewicht behaupten soll „indem alles nur Nebensache ist im Vergleich mit dem Gefühl von der Einheit des Absoluten als Agens in der Natur". Beide Artunterschiede haben wir indessen hier lediglich nach ihrem Verhältnisse zu dem absoluten Abhängigkeitsbewußtsein als dem Wesen der Religion in Betracht zu ziehen.

Wenn nun aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an sich dem „Natürlichen" im Menschen ebensonahe oder ebensoferne steht wie dem „Sittlichen", so kann der bezeichnete Artunterschied auch nicht von ihm veranlaßt werden. Wie das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl Impuls zu einer teleologischen Willensbewegung werden könne, läßt sich jedenfalls viel schwerer begreifen, wie daß es den Menschen zum Verharren im Bewußtsein der absoluten Determination und zum Genusse der Welteinheit, die ihm in dieser Form ja allein zu Gemüthe geführt werden soll, bestimmt. Also scheint der ästhetische Genuß der in schlechthiniger Determination erlebten Weltharmonie oder Gottes, beziehungsweise das mit der letzteren verbundene Lustgefühl allein dem Wesen der Religion, wie es Schleiermacher bestimmt, zu entsprechen, eine Auffassung, welcher die Uebereinstimmung mit den Grundgedanken der Reden ja nur zur Empfehlung dienen kann. Dagegen wäre es lediglich „die Stellung

[1]) Glaubensl. 3. A. § 9 u. 10. Eth. (T.) S. 170, 229.

Digitized by Google

in der Gesammtheit des Seins, die zur Thätigkeit auffordert", und nicht das Gottesbewußtsein.

Während ich die absolute Determination, unter der mein Leben steht und in die ich alles Endliche mitaufnehme, unmittelbar wahrnehme oder empfinde, kann ich mich unmöglich znm Handeln disponirt fühlen. Einen direkten Uebergang vom religiösen Bewußtsein zum sittlichen Handeln gibt es also nicht, vielleicht aber einen unmittelbar mit ihm verbundenen ästhetischen Genuß. Demzufolge behauptet denn auch Schleiermacher, daß erst die Beziehung der mit dem religiösen Bewußtsein verbundenen leidentlichen durch die Natur oder die Gesellschaft veranlaßten Zustände auf die Selbstthätigkeit der Religiosität den teleologischen Character aufpräge. Wie sich die leidentlichen Zustände zu „frommen Erregungen steigern" und damit das in sich gleiche Gottesbewußtsein „modificiren", ist indessen ebensowenig verdeutlicht, wie das Andere, wie sich nun aus dem durch die leidentlichen Zustände modificirten Gottesbewußtsein „Thätigkeit entwickele".

Sowenig das Gottesbewußtsein dem Menschen die Zwecke seines sittlichen Thuns, die, wie gesagt, sich aus seiner Stellung in der Welt ergeben, mittheilt, sowenig scheint es „Impuls" zu der auf diese Zwecke gerichteten Thätigkeit werden zu können. Dieses Bedenken wird beispielsweise durch eine Vergleichung zwischen dem teleologischen Parsismus und dem ästhetischen Buddhismus bestätigt. Wo also die „vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemüthszustände bildet", da ist es der unter ganz anderen Bedingungen und Relationen als in dem Schleiermacher'schen Religionsbegriffe ausgedrückt sind, sich entwickelnde moralische Trieb, welcher auch auf das fromme Bewußtsein derart zurückwirkt, daß er seine eingeborene Neigung zur Ruhe und zum passiven Genusse paralysirt. Wo aber die Aktivität im Menschen zurücktritt, wie es z. B. in Ländern mit überreicher Produktivität notorisch der Fall ist, da bleibt nur der ästhetische Genuß oder das passive Recipiren der absoluten Determination als Form des religiösen Bewußtseins übrig. Denn es ist die ästhetische Art der Religiosität alles und also auch die „Thätigkeitszustände als Ergebniß der vom höchsten Wesen geordneten Einwirkungen aller

Digitized by Google

Dinge auf das Subjekt" zu setzen. Hier wie dort werden dann die störenden Einwirkungen der Welt auf das fromme Subjekt als Demüthigung, die fördernden als Erhebung empfunden. Ueberwiegt der aktive Charakter bei einem Volke (oder auch einem Einzelnen), so wird auch dessen Religiosität dadurch mitbestimmt, überwiegt der ästhetische, so kann auch die Frömmigkeit den teleologischen Typus nicht haben. Es ist also nirgends die Religion, sondern es ist allein der durch äußere Kulturverhältnisse bestimmte vorwiegend teleologische oder vorwiegend ästhetische Charakter von Personen und Völkern, welcher auch deren Religiosität diesen verschiedenen Typus aufprägt.

Daß die leidendlichen oder natürlichen Zustände durch die Unterordnung unter die im religiösen Bewußtsein gesetzte absolute Determination sich den thätigen unterordnen, beziehungsweise in solche übergehen, ist von Schleiermacher ebensowenig bewiesen worden, wie daß die Unterordnung der thätigen unter die leidentlichen Zustände ohne Relation auf das Gottesbewußtsein nicht statthaben könne. Es kam aber gerade darauf an, nachzuweisen, welchen Antheil die Religion an ihren verschiedenen Ausprägungen selbst habe, und nicht, welchen Einfluß Volkstypus, Klima u. s. w. auf die Religion ausüben. Denn wenn man auch nicht leugnen kann, daß das religiöse Bewußtsein durch äußere Kulturverhältnisse auf das stärkste beeinflußt wird, so gilt es andererseits nachzuweisen, daß in ihm selbst eine Kraft liege, zur Gestaltung und Auffassung der allgemeinen Kulturverhältnisse. Nach Schleiermacher's Definition indessen müßte man annehmen, daß der Islam an der Kulturentwickelung der mohammedanischen Völker ebenso unschuldig sei, wie das Christenthum bei derjenigen der europäischen unbetheiligt. Der nationale, beziehungsweise ethnologische Typus fiele dann immer und überall zusammen mit der Art der Religion, eine Auffassung, gegen welche jedenfalls das kosmopolitische Christenthum Protest einzulegen, allen Grund gäbe.

Daß indessen Schleiermacher mit diesen nicht eben allzuklaren Erörterungen zur Sache bei der Bildung der religiösen Arten und namentlich der teleologischen Art im Gottesbewußtsein die eigentliche artbildende Kraft erkennen wollte, läßt die Anwendung der

Digitized by Google

gefundenen Kategorien auf einige historische Religionen, so namentlich das Christenthum vermuthen. Es ist nun freilich keine Probe auf die Richtigkeit seiner Voraussetzung, daß mit diesen beiden religiösen Arten feste und bleibende Differenzen in der Entwickelung des religiösen Bewußtseins bezeichnet seien, wenn Schleiermacher dem griechischen Polytheismus jedes teleologische Element abspricht und denselben zum ausschließlichen Kultus der Seelenschönheit verurtheilt. Denn diese Seelenschönheit, in welcher sich die Harmonie des Einzelnen und Ganzen abspiegelt, kann nur als Resultat fortgesetzter Arbeit des Menschen an sich selbst gedacht werden und würde somit die teleologische Willensbewegung in der Religion um so weniger ausschließen als jene Seelenschönheit selbst sich eben als deren Resultat und höchster Ertrag darzustellen scheint. Es ist sehr richtig, daß im Christenthum alle aus unserer Stellung in der Welt resultirende Lust und Unlust der teleologischen Willensbewegung auf den in der Idee des Gottesreiches ausgedrückten sittlichen Endzweck untergeordnet wird. Aber es ist nicht nachgewiesen, in welcher Relation die sittliche Grundidee des Christenthums zu seiner religiösen Grundanschauung steht. Warum, so muß man fragen, warum ist im Christenthum aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm, als sie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden? Denn es kommt darauf an die sittliche Abzweckung des Christenthums als nothwendige Folge seiner religiösen Anschauung Gottes zu begreifen, wenn nachgewiesen werden soll, daß diese Religion als solche den teleologischen Charakter habe. Diese Bemerkungen können wir hier nicht weiter verfolgen, wollen wir nicht die religionsphilosophische Linie überschreiten und vorzeitig in die Theologie Schleiermacher's gerathen.

Nach dem Voranstehenden wird man aber nicht umhin können zu behaupten, daß Schleiermacher bei der Unterscheidung der teleologischen und ästhetischen Frömmigkeit mehr einer an sich richtigen Beobachtung gefolgt ist, als daß er wirklich im Gottesbewußtsein die Motive nachgewiesen hätte, denen zufolge dasselbe in der Verbindung mit dem sinnlichen Weltbewußtsein entweder den teleologischen oder den ästhetischen Typus zu dem die gesammte Religiosität einer größeren Masse beherrschenden machte. Ebenso fehlt der Nachweis, daß

Digitized by Google

mit diesen beiden Kategorien wirkliche „Artunterschiede" in der Religion bezeichnet seien. Denn, um nur das eine Beispiel des Christenthums heranzuziehen, es ist dieser Religion jedenfalls charakteristisch, daß sie sowohl der ästhetischen Empfindung der Abhängigkeit unseres ganzen Lebens von Gott wie der freien Selbstthätigkeit, welche die Zwecke Gottes zu ihren eigenen macht, Rechnung trägt. Es gilt aber von allen Religionen, daß sie weder den rein teleologischen noch den rein ästhetischen Charakter haben. Vielmehr finden sich beide Elemente in jeder Religion, nur daß in der einen der teleologische in der anderen der ästhetische Typus vorherrscht. Und man wird auf Grund der vergleichenden Religionsgeschichte mit der Behauptung nicht irre gehen, daß die teleologische Art der Frömmigkeit als die werthvollere und höhere der vorwiegend ästhetischen überzuordnen ist. Läßt sie sich nun gerade aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nicht erklären, so ist das nur ein neuer Beweis für die Meinung, daß Schleiermacher in jenem das allgemeine Wesen der Religion nicht richtig bestimmt hat.

Es ist aber überall die Gottesidee in ihrer vorwiegend ästhetischen oder ethischen Ausprägung, welche den Charakter der Religiosität bestimmt. Weil in der Idee der absoluten Einheit des Seins die Differenz des ästhetischen und sittlichen Faktors gerade als aufgehoben gesetzt wird, deshalb konnte Schleiermacher von ihr aus den Weg zur Bestimmung der religiösen Arten nicht finden, sondern mußte die artbildende Kraft lediglich in den äußeren Kulturfaktoren suchen, unter deren Einfluß sich das religiöse Bewußtsein entwickelt. Die fatalistische oder moralistische, die pessimistische oder optimistische, die ceremonial-gesetzliche oder die rein geistige Art der Frömmigkeit ist lediglich der Reflex der Anschauung von Gott und seinem Verhältniß zum Menschen, beziehungsweise zur Welt, welche der Mensch sich gebildet hat. Allerdings ist die Gottesidee wieder bedingt durch die vorherrschend ästhetische oder moralische Gemüthsrichtung im Menschen, aber so gewiß der Mensch in ihr die letzte Antwort auf die Frage nach dem absoluten Sinn, Werth und Endzweck des Weltlebens sich selbst gibt, und demgemäß sein Verhältniß zu Gott in der kultischen Gottesverehrung wie im sittlichen Leben normirt, so gewiß kommen bei Bestimmung der religiösen Arten

Digitized by Google

noch ganz andere Faktoren in Betracht als die von Schleiermacher berücksichtigten. Endlich darf noch daran erinnert werden, wie der Artunterschied des Teleologischen und Aesthetischen zugleich einen Stufenunterschied involvirt, was von ihm nicht geleugnet, aber auch nicht weiter berücksichtigt wird.

Nun kommt aber für die Bestimmung der Art einer Religion auch noch weiter in Betracht unter welchen Verhältnissen sie in die Geschichte eintritt und in ihr fortlebt. Es ist ganz richtig, wenn Schleiermacher das besondere Wesen einer Religion zunächst aus einer „eigenthümlichen Abänderung alles dessen, was in jeder ausgebildeteren Glaubensweise derselben Art und Abstufung auch vorkommt", begreifen will. Aber in jeder eigenthümlichen Glaubensweise soll zugleich „das an und für sich überall auf derselben Stufe gleiche Gottesbewußtsein" dadurch in bestimmte Artunterschiede eingehen, daß es an dem historischen Factum oder an der Persönlichkeit oder endlich an dem persönlichen Erlebniß, in welchen dem Menschen das religiöse Bewußtsein zuerst aufgegangen ist, derart haften bleibt, daß ihm die Erinnerung daran zum bleibenden Medium oder Entbindungsmittel seiner Gottesanschauung und Frömmigkeit wird. Wir haben früher den ersten Gedanken, welchen die Reden bereits zur Geltung bringen, gewürdigt. Und Schleiermacher hat Recht, daß er ihm treu geblieben ist. Denn es ist nicht etwa dem Christenthum, sondern der historischen Wahrheit zu Liebe gesagt, daß jede geistige Organisation in ihrem eigentlichen Wesen von Anfang an bestimmt wird durch den individuellen Charakter ihres Urhebers. Ist dieser Charakter ein so origineller und gehaltvoller, daß sich seine gestaltende Kraft innerhalb einer Gemeinschaft erhält und gewissermaßen zu deren Lebensprincip und Entwickelungsgesetz wird, so ist damit auch gegeben, daß die Stätigkeit der Entwickelung einer solchen Gemeinschaft mit dem fortwirkenden Einflusse der schöpferischen Persönlichkeit, die sie in's Leben rief, steht und fällt. Und zwar gilt das nicht nur von den religiösen Gemeinschaften, sondern von allen ethischen Organisationen und geistigen Richtungen in der Geschichte.

Damit ist aber nicht ohne Weiteres auch schon das Andere gegeben, daß auch diese positive geschichtliche Bedingtheit, unter

Digitized by Google

welcher mehr oder weniger die Entwickelung aller Religionen erfolgt, als eine eigenthümliche Abart des gemeinschaftlichen Wesens aller verwandten Erscheinungen verstanden werden muß. Vielmehr ist damit wieder nur die historische Bedingtheit der Religion gekennzeichet, die für sich nicht die religiöse Art darstellt, sondern nur die Form ihres Geschichtlichwerdens.

Die Definition des Christenthums führt an sich ganz richtig aus, daß das Arten der Gattung in der Religion an den kirchestiftenden Persönlichkeiten zuerst deutlich gemacht werden muß. Oder wodurch anders wird die Modifikation des allen Religionen Gemeinsamen von Hause aus bestimmt als durch die Religionsgründer, und was anderes macht dieselben zu Mittlern als die größere oder geringere Anziehungskraft ihrer individuellen Religiosität, die für die gesammte nach Maßgabe des Gesetzes der Sympathie ihnen zufallende Masse typisch und artbestimmend wird? Aber so wenig die Stufe, welche eine Religion einnimmt allein durch den monistischen oder polytheistischen Charakter der begleitenden Gottesidee bezeichnet ist, sowenig ist die Art derselben genügend bestimmt durch den Nachweis, „daß in jeder eigenthümlichen Glaubensweise das an und für sich auf derselben Stufe gleiche Gottesbewußtsein an irgend einer Beziehung des Selbstbewußtseins auf so vorzügliche Weise haftet, daß es sich mit allen anderen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins nur vermittelst jenes einigen kann, so daß dieser Beziehung alle anderen untergeordnet sind und sie allen anderen ihre Farbe und ihren Ton mittheilt."[1]) Wenden wir nämlich diese an sich nicht deutliche Bestimmung auf die Religion an, welche Schleiermacher bei ihr offenbar im Auge hatte, das Christenthum, so ist die religiöse Art desselben durch die Behauptung noch nicht bezeichnet, daß in ihm das religiöse Bewußtsein immer nur durch die Rückbeziehnung auf Christus entbunden werde, und daß diese Beziehung allen religiösen Empfindungen und Gedanken anhafte. Vielmehr könnte diese historische Relation doch immer nur als Vehikel, Anregungs- und vielleicht Normirungsmittel der christlichen Frömmigkeit gelten, aber nicht als Ausdruck der specifischen Natur der Frömmigkeit, welche

---

[1]) Christl. Glaube § 10, 3.

Digitized by Google

sich unter dieser historischen Relation entwickelt. Wenn also die fortwährende Beziehung des religiösen Bewußtseins auf Christus dafür bürgt, daß sich dasselbe in ihr rein geistig, nach Maßgabe der Versöhnungsidee und in der teleologischen Abzweckung auf das Reich Gottes oder die sittliche Organisation der ganzen Menschheit entwickelt, so ist mit diesen letzteren Faktoren seine religiöse Art, mit jener historischen Relation aber nur die unumgängliche Bedingung der Entwickelung dieser Art bezeichnet.

Von dieser Artbestimmung wäre dann der Uebergang zu dem Nachweise leicht zu machen gewesen, daß wir im Christenthume die vollkommene Art oder, wenn man so will, die Realisation des Wesens der Religion zu erkennen haben. Denn es liegt durchaus in der Linie der Schleiermacher'schen Ausführungen zur Sache, die Merkmale der Vollkommenheit der Religion in der wirklich erreichten, innerlich vollzogenen Versöhnung mit Gott, wie sie sich im religiösen Lustgefühle, in dem Frieden des Gewissens abspiegelt und in dem auf den Endzweck Gottes gerichteten sittlichen Handeln realisirt und erhält, zu erkennen.

Wir werden darauf bei der Darstellung des Christenthums in der positiven Theologie Schleiermacher's zurückzukommen haben, zu welcher uns schließlich eine kurze Kennzeichnung der Stellung, welche Schleiermacher ursprünglich zu dieser Religion eingenommen hat, überführen mag.

46. Die ursprüngliche Beurtheilung des christlichen Monotheismus.

Die Grundanschauung der christlichen Religion hat Schleiermacher in der ersten Ausgabe der Reden zwar unbestimmt genug, aber in der Hauptsache richtig bezeichnet, wenn er die Idee „des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und die Art wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind", als die centrale im Christenthum betont. „Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die

Digitized by Google

Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Seiten dieser Anschauung und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffes im Christenthum und seine ganze Form bestimmt." „Wer dieselbe Anschauung in seiner Religion zu Grunde legt, ist ein Christ, ohne Rücksicht auf die Schule, er mag seine Religion historisch aus sich selbst oder von irgend einem Anderen ableiten."[1])

Diese Verkennung der geschichtlichen Vermittelung religiöser Grundanschauungen, welche durchaus der Unklarheit entspricht, in welcher Schleiermacher anfänglich deren Verhältniß zu den „Grundthatsachen" gelassen hat, sucht er freilich später durch die Behauptung zu paralysiren, daß Jeder der von sich aus oder auf Anregung Anderer zufällig dieselbe Grundanschauung sich angeeignet habe, welche das Christenthum repräsentirt, wenn er dann in das letztere eingeführt werde, ohne Weiteres auch anerkennen müsse, daß Christus „aller Vermittlung Mittelpunkt geschichtlich geworden ist, der wahrhaft Erlösung und Versöhnung gestiftet hat", eine Behauptung, die von ihrer Kühnheit abgesehen, doch immer den Zweifel nicht beseitigt, ob das geschichtliche Christenthum für die Entstehung der „christlichen" Religionsidee nicht am Ende völlig irrelevant ist.[2]) Denn wenn die religiöse Anschauung des Christenthums sich ohne jede Anregung des historischen Christenthums entwickeln kann, so ist sie eben in der That unabhängig von demselben. Es braucht aber kaum hervorgehoben zu werden, daß damit der historische Sinn des Redners in kein sonderlich glänzendes Licht gerückt wird, und daß sich damit die Schätzung der „positiven" Religionen, welche bereits die erste Auflage mit Emphase der „natürlichen" oder allgemeinen Religion gegenüberstellt, kaum vertragen dürfte.

Es ist nur die einfache Consequenz dieser Confusion von positiver und natürlicher Religion, wenn Schleiermacher von Christus erklärt, „er mochte es dulden, wenn man seine Mittlerwürde dahingestellt sein ließ, wenn nur der Geist, das Princip, woraus sich seine Religion in ihm und Anderen entwickelte, nicht gelästert

---

[1]) Reden, 1. A. S. 291. 304.

[2]) 2. A. S. 354 3. A. S. 433.

Digitized by Google

ward."[1]) Von allen Mittlern soll gelten, was von ihm gesagt wird, daß „das Vermittelnde" nicht blos endlich sein könne, sondern ebenso der göttlichen wie der menschlichen Natur theilhaftig sein müsse. Das Bewußtsein „von der Einzigkeit seiner Religiosität, von der Ursprünglichkeit seiner Ansicht und von der Kraft derselben sich mitzutheilen und Religion anzuregen" ist zugleich „das Bewußtsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit".[2])

Das gleiche Bewußtsein muß aber auch bei anderen Religionsstiftern anerkannt werden. Denn jede Religion ist in gewissem Sinne einzig und ewig, nämlich sofern sie „ergänzender Theil des unendlichen Ganzen" ist. Aber sofern sie eben nur eine von den möglichen Anschauungsweisen des Universums ist, so ist sie gerade in ihrem positiven Charakter durchaus vergänglich. Es hängt immer nicht nur von einer bestimmten „Richtung des Gemüths", sonauch von der jeweiligen „Lage der Menschheit" ab, ob man das Eine in Allem gerade durch dieses oder jenes Medium anschaut und empfindet. Auch das Christenthum habe „diese Vergänglichkeit seiner Natur ausdrücklich anerkannt", indem es eine Zeit voraussehe, „wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater Alles in Allem".[3]) Und ein wesentlich anderer Gedanke kann auch der dritten Auflage, welche statt „Vergänglichkeit seiner Natur", „Vergänglichkeit seines zeitlichen Daseins" liest, nicht entnommen werden, zumal, wenn man erwägt, daß auch der Dogmatik das Christenthum nur Mittel zum Zweck der vollkommenen Entbindung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist.[4])

Demgemäß möchte ich denn auch den Gedanken von der sich immer wiederholenden Palingenesie des Christenthums verstanden wissen. Da Schleiermacher wenigstens in den Reden nirgends zu der Behauptung sich erhebt, daß das Christenthum in seiner ursprünglichen Gestalt die wahre oder vollkommene Religion selbst ist, so kann mit jener Palingenesie nur die fortwährende Reaktion der

---

[1]) 1. A. S. 304.

[2]) S. 302 f. (Vgl. 3. A. S. 431 f.)

[3]) 1. A. S. 307 f. 3. A. S. 435.

[4]) 3. A. S. 435, vgl. mit Glaubensl. §§ 10—15.

Digitized by Google

christlichen Idee gegen ihre Verbildungen gemeint sein, womit indessen noch nicht einmal eine „zeitliche Unvergänglichkeit“ dieser Religion behauptet wird. Denn auch die dritte Auflage sieht den Fortschritt der allgemeinen Religionsentwickelung weder in der Unterordnung der übrigen Religionen unter die christliche, noch auch in der Beseitigung jener Verbildungen innerhalb des Christenthums durch die zur reinen Darstellung kommende in sich vollendete religiöse Idee des Christenthums. Nicht das Christenthum mit seiner Synthese der Versöhnungsidee und der Idee vom Gottesreiche, sondern die Herrschaft des schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtseins ist Endziel der religiösen Entwickelung.[1])

Indessen läßt sich schon an dem noch in der religiösen „Gährung“ begriffenen Redner die geschichtliche Beobachtung erproben, daß sich Keiner dem fortwirkenden Einflusse der religiösen Grundanschauung entzieht, welche ihm durch die allgemeine Kulturtradition sowohl wie durch die Erziehung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft übermittelt wird. Denn wenn es auch richtig ist, was David Strauß (Charakt. u. Krit. S. 23) bemerkt, daß sich Schleiermacher, als er 1799 die Reden veröffentlichte, noch keineswegs bestimmt in der christlichen Religion und Kirche angesiedelt habe, so erscheint ihm doch schon damals das Christenthum keineswegs als eine beliebige Einzelanschauung des Universums, und in der Ergänzung zur fünften Rede, welchen die zweite Auflage von 1806 bringt, wird ausdrücklich bemerkt, daß der Redner durch das scheinbare (?) Eingehen auf die Ansichten derer, welche das Christenthum für abgelebt erklären und eine neue Religion erwarten, nur das Bewußtsein von der fortwirkenden Kraft des Christenthums wieder habe aufrütteln wollen. Den Verächtern des Christenthums wird dort direkt zu Gemüthe geführt: „daß sie in eben der Gestalt der Religion, welche sie so oft verachtet, im Christenthum, mit ihrem ganzen Wissen, Thun und Sein so eingewurzelt sind, daß sie gar nicht herauskönnen, und daß sie vergeblich versuchen, sich seine Zerstörung vorzustellen, ohne zugleich die Vernichtung dessen, was ihnen das Liebste und Heiligste in der Welt ist, ihrer gesammten Bildung

---

[1]) 1. A. S. 308 f. 311. 2. A. S. 361. 3. A. S. 438.

Digitized by Google

und Art zu sein, ja ihrer Kunst und Wissenschaft einzubeschließen". Woraus dann gefolgert wird, daß das Christenthum „aus allem Streit und Kampf immer nur erneuert und verherrlicht hervorgehen müsse".[1])

Diese Erklärung darf aber um so ernstlicher und aufrichtiger genommen werden, als Schleiermacher den überlegenen Werth des Christenthums gerade darin bis zuletzt erkannt hat, daß es die „allgemeine" Religion oder „das Wesen" der Religion (das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein) allein zur vollkommenen Darstellung gebracht habe und noch bringe.

Vielleicht mitveranlaßt durch die katholisirenden Neigungen seiner romantischen Freunde wird Schleiermacher sogar auf die kirchlichen Unterschiede des Protestantismus und Katholicismus schon frühe aufmerksam, wenn er auch noch weit davon entfernt bleibt, seine Stellung auf dem Boden der evangelischen Kirche zu begründen und zu rechtfertigen.[2])

Am wichtigsten für die anfängliche Stellung Schleiermacher's zum Christenthume bleibt aber zweifellos seine Beurtheilung der Person Christi. Denn wenn er Recht damit hat, daß das Grundfactum und die Grundanschauung jeder positiven Religion in der Person und dem Leben ihres Stifters, der eben dadurch zum Mittler für alle Nachgeborenen wird, in ihrer ursprünglichen und maßgebenden Gestalt hervortreten, so fällt die Frage nach der Stellung zu einer bestimmten Religion beinahe zusammen mit derjenigen nach der Stellung zu ihrem Stifter. In der ersten Auflage haben die Reden für Christus sowenig wie für das Christenthum eine nothwendige Stelle. Wie es tausende verschiedener religiöser Grundanschauungen geben kann, so gibt es auch Mittler ohne Zahl, und es ist nicht der Werth und die geistige Art einer Religion oder eines Mittlers, sondern lediglich die Richtung des Gemüths und der Phantasie der Menschen, welche einzelne Religionen und Mittler zum Sammelpunkte für eine größere Gemeinschaft machen. So ist es freilich die Zustimmung zu der ursprünglichen Grundanschauung des Christenthums, welche

[1]) 2. A. S. 363 ff. 3. A. W. I. S. 452.
[2]) 2. A. S. 367. 3. A. W. I. S. 453 f.

Digitized by Google

einen zum Christen macht, aber diese Anschauung kann man außerhalb des Zusammenhangs mit Christus gewinnen.[1])

Indessen schon die zweite Auflage und ganz entschieden die dritte wollen weder von einem „Christenthum ohne Christus" noch auch von einer Gleichwerthigkeit aller Religionen etwas mehr wissen. Christus gilt nun, wie oben bemerkt, als „aller Vermittlung Mittelpunkt", „der wahrhaft Erlösung und Versöhnung gestiftet hat".[2]) Und wenn früher behauptet wurde: „nie hat er die Anschauungen und Gefühle, die er selbst mittheilen konnte, für den ganzen Umfang der Religion ausgegeben, die von seiner Grundanschauung ausgehen sollte; er hat immer auf die Wahrheit gewiesen, die nach ihm kommen würde", so wird später hinzufügt: „wenngleich nur von dem Seinigen nehmend".[3]) Immerhin sind auch die Erklärungen der dritten Auflage über „das wahrhaft Göttliche" in Christus, dem „zuerst von einem Reiche Gottes das Bild vorschwebte", bei aller Annäherung an die Dogmatik zu unbestimmt gehalten, als daß man aus ihnen eine klare Antwort auf die Frage, wie Schleiermacher Christus und das Christenthum damals angesehen habe, gewinnen könnte.[4])

Ebenso hat Schleiermacher sein Urtheil über die Bibel schon in der zweiten Auflage der Reden modificirt. Galt ihm anfangs jede heilige Schrift nur für „ein Mausoleum der Religion", die Jeder machen könne, ohne daß sie Einer bedürfe, so heißt es später: „jede heilige Schrift ist an sich ein herrliches Zeugniß, ein redendes Denkmal aus der heroischen Zeit der Religion", und: „nicht jeder hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern nur der, welcher sie lebendig und unmittelbar versteht und ihrer daher für sich allein auch am Leichtesten entbehren könnte".[5])

---

[1]) Reden, 1. A. S. 304.

[2]) 3. A. S. 433. 2. A. S. 354.

[3]) 1. A. S. 304 f. 3. A. S. 433. 2. A. S. 354.

[4]) Vgl. bes. 3. A. S. 162. 431 f. 2. A. S. 351 ff. (1. A. S. 29.)

[5]) Vgl. 1. A. S. 15. 121 f. mit 3. A. S. 152. 252. (2. A. S. 162.)

Digitized by Google

Vom neuen Testamente insbesondere heißt es ursprünglich: seine Bücher sind „Bibel geworden aus eigner Kraft, verbieten aber keinem anderen Buche auch Bibel zu sein und zu werden". Dem wird später hinzugefügt: es soll sich „Alles was als Ausspruch der gesammten Kirche und also des göttlichen Geistes auch später erscheint, getrost an sie anschließen, wenn auch ihnen als den Erstlingen des Geistes eine besondere Heiligkeit und Würde unaustilgbar beiwohnt".[1])

[1]) 1. A. S. 305. 3. A. S. 434,

Digitized by Google

Digitized by Google

Schleiermachers Theologie

mit ihren philosophischen Grundlagen

dargestellt

von

Wilhelm Bender,
Doctor der Theologie und Philosophie, ordentl. Professor der evangel. Theologie in Bonn.

Zweiter Theil:

Die positive Theologie Schleiermachers.

Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1878.

Digitized by Google

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei in Nördlingen.

Digitized by Google

Der hochwürdigen theologischen

Facultät der Universität Göttingen

als Zeichen des Dankes

für die Verleihung der theologischen Doctorwürde

ehrerbietigst gewidmet

vom Verfasser.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Bei der vorliegenden Behandlung der positiven Theologie Schleiermachers bin ich nach denselben Grundsätzen verfahren, welche mich bei der Entwickelung ihrer philosophischen Grundlagen geleitet haben. Es galt mir auch hier nicht sowohl um eine freie Reproduction, als um eine möglichst exakte Darstellung und Erklärung dieser Theologie im Ganzen und aus dem Ganzen. Nur so glaubte ich meinen Hauptzweck erreichen und eine Verständigung über die Geltung, welche dieselbe in der theologischen Arbeit der Gegenwart noch beanspruchen dürfe, herbeiführen zu können.

Absichtlich habe ich mich bei der Darstellung der theologischen Wissenschaftslehre und der christlichen Sittenlehre — die uns übrigens ja auch nur in fragmentarischer Form überliefert sind — möglichst knapp gehalten, um den größeren Theil des mir zugemessenen Raumes auf das wichtigste und fragwürdigste Stück der theologischen Arbeit Schleiermachers, die christliche Glaubenslehre, verwenden zu können. Und gerade hier hoffe ich, den exacten Beweis erbracht zu haben, daß Schleiermacher auch das Christenthum lediglich als Mittel zum Zwecke der Lösung des kosmologischen Problems: wie die gegensätzliche Welt als Ganzes verstanden und organisirt werden könne,

Digitized by Google

gedeutet hat. Wie sich damit seine eminente praktische Wirsamkeit in der Kirche reime, ist hier nicht zu untersuchen. Schleiermachers Hauptverdienst um die wissenschaftliche Theologie — und von dieser ist hier allein die Rede — liegt jedenfalls auf der methodologischen Seite. Auf derselben Seite, auf welcher auch seine Verdienste um die Religionsphilosophie gefunden worden sind. Er wollte, wie Dilthey mit Recht sagt, der Kant der protestantischen Theologie sein. Und als solcher wird er vielleicht erst dann zur allgemeinen Geltung kommen, wenn man seine sachliche Erklärung der christlichen Religion als eine verfehlte erkannt hat.

Bonn, 15. Juli 1878.

Wilhelm Bender.

Digitized by Google

Inhalt des zweiten Theils.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Die positive Theologie Schleiermachers.

Digitized by Google

Digitized by Google

Cap. VI.

Die theologische Wissenschaftslehre.

47. Begriff der Theologie.

In der kurzen Darstellung des theologischen Studiums, welche im Jahre 1811 erschienen ist und in nicht wesentlich veränderter Gestalt im Jahre 1830 zum zweiten Male aufgelegt wurde, hat Schleiermacher seine Meinung über die Theologie in unzweideutiger Weise zu erkennen gegeben. Da dieser geniale Entwurf der Theologie zugleich das wissenschaftliche Programm seiner eigenen theologischen Arbeit enthält, so muß er auch seine Würdigung an der Spitze der Darstellung der positiven Theologie Schleiermachers finden. Die materielle Ergänzung seiner absichtlich rein formal gehaltenen Ausführungen entnehme ich den Einleitungen zu den einzelnen Disciplinen.

Es scheint nun keine sonderlich hohe Meinung von der Theologie als Wissenschaft zu verrathen, wenn der größte Theologe den Begriff derselben lediglich aus ihrer praktischen Abzweckung bestimmt. Aehnlich wie die Rechtswissenschaft und die Heilkunde soll die Theologie ihr Dasein einem praktischen Bedürfnisse, nämlich dem Bedürfnisse nach Ordnung und Leitung von kirchlichen Gemeinwesen verdanken. Daher denn auch jede Glaubensgemeinschaft sich ihre eigene Theologie anbilde, die mit allen möglichen anderen Theologieen sich also durch Ursprung und Endzweck von der Wissenschaft, die ihren Zweck in der freien Erforschung der Wahrheit findet, ausschließe.

Die Theologie wird demgemäß als positive Wissenschaft definirt, d. h. als ein Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche

Digitized by Google

ihre Zusammengehörigkeit nicht haben „als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft nothwendigen Bestandtheil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind.“ Nothwendiger Bestandtheil der Wissenschaft ist die Religionsphilosophie als Theil der Ethik, welche das Wesen der Religion aus deren individuellen Erscheinungsformen zu begreifen sucht, aber nicht eine bestimmte Theologie, welche sich die Kenntniß einer individuellen Glaubensweise in ihrer geschichtlichen Entwickelung lediglich zum Zwecke der kirchlichen Technik und Praxis aneignet. Mögen sich also einzelne Theile einer Theologie der Wissenschaft eingliedern lassen, als Ganzes liegt jede Theologie außerhalb des Bereichs der Wissenschaft.[1])

Diese Behauptung wird aber noch verschärft durch den Nachweis, daß der Bestand dieser Scheinwissenschaft bedingt ist durch den Bestand einer bestimmten Kirche.

Bei allen Theologieen handelt es sich nämlich um die Instruktion Derjenigen, welche zur Leitung einer bestimmten Kirche berufen sind, d. h. der Kleriker und nicht etwa auch der Gemeindeglieder oder Laien. Dieser Gegensatz ist, wie uns die Ethik belehrte, für die Kirche von derselben constitutiven Bedeutung, wie der von Obrigkeit und Unterthan für den Staat. Denken wir uns den Gegensatz von Klerikern und Laien aufgehoben, so hätte auch die Kirche aufgehört zu sein. Aber ebenso wäre dann der Theologie das Todesurtheil gesprochen. Natürlich, wenn keine Leiter der Kirche mehr zu instruiren, sondern „Alle in gleicher Weise von Gott gelehret wären“, so hätte die Theologie als solche ihr Existenzrecht verloren. Oder sie würde, in ihre einzelnen Disciplinen zerfallen, sich unter Aufgabe ihrer Selbständigkeit „der Wissenschaft“, d. h. der Geschichtskunde und der Ethik unterordnen. Also, folgert Schleiermacher, hat die Theologie, wie die Rechtswissenschaft und die Heilkunde, „ihre Einheit nicht in der Erkenntniß unmittelbar, sondern in einem äußeren Geschäft.“ Was zu diesem erforderlich ist, trägt sie aus den verschiedenen

---

[1]) Theol. Werke I. § 1. 20. — Vgl. auch die Einleitungen zu den Vorlesungen üb. praktische Theologie u. Kirchengeschichte. Theol. W. VI. VIII.

Digitized by Google

wissenschaftlichen Disciplinen zusammen, und alle der Geschichts- und Sprachkunde, der Religionsphilosophie und Ethik entnommenen Kenntnisse sind nur unter der Bedingung ihrer Brauchbarmachung für den Zweck der Kirchenleitung theologisch.[1])

Demnach enthält die Theologie wohl wissenschaftliche Elemente, aber zu dem was sie ist oder sein soll, wird sie erst durch deren praktische Verwerthung. Derselbe Satz kann in der Geschichtskunde oder Ethik oder in der Theologie stehen, aber der letzteren gehört er nur insofern an, als er von ihr in den Dienst der Kirchenleitung gestellt wird. Daher das Postulat, daß auch die Thätigkeit des akademischen Theologen klerikalisch oder auf das Wohl der Kirche gerichtet sein soll. Daher die Erklärung, daß sich „die Mannigfaltigkeit der Kenntnisse zu dem Willen bei der Leitung der Kirche wirksam zu sein, wie der Leib zur Seele verhalte." Daher endlich die emphatische Bezeichnung der praktischen Theologie als „der Krone der Theologie" und deren Ueberordnung über die theoretische, die sich zu jener verhält wie das Mittel zum Zwecke.

Allerdings werden die eigentlichen Theologen, welche die Kleriker instruiren, im Unterschiede von diesen ein vorwiegend theoretisches Interesse an ihrer Wissenschaft nehmen. Aber das theologische Ideal ist doch in dem Gleichgewichte des theoretischen und praktischen Interesses zu suchen, wie es in „der Idee des Kirchenfürsten" gezeichnet wird. Und wo für Schleiermacher der theologische Schwerpunkt lag, erhellt zur Genüge aus der bekannten Erklärung des gereiften Mannes, daß ihm der Religionsunterricht und das Predigtamt wichtiger seien wie die wissenschaftliche Thätigkeit.[2])

An und für sich bedürfte nun auch der christliche Glaube, weder in seiner Wirksamkeit im Einzelnen, noch in den Verhältnissen des geselligen Lebens eines solchen wissenschaftlichen Apparates. Da es aber die Art des Glaubens ist im äußeren Hervortreten Gemeinschaft zu suchen und zu bilden, so entwickelt sich mit der Nothwendigkeit der geordneten Leitung einer religiösen Gemeinschaft, auch das Bedürfniß nach einer zweckentsprechenden Anleitung, d. h. einer

---

[1]) I. § 3. 6. 7. VIII. S. 7 ff. Ueber Universitäten S. 75.
[2]) I. § 7—11. VIII. S. 16—18.


Digitized by Google

Theologie. Demzufolge definirt Schleiermacher die christliche Theologie als den „Inbegriff aller derjenigen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist." Sie ist „Wissen um das Christenthum", aber mit Rücksicht auf das jeweilige „Bedürfniß der Kirche." [1])

Durch diese praktische Abzweckung unterscheidet sich nun auch die kirchliche von der s. g. „rationalen" Theologie. Die letztere nämlich hat zwar den „Stoff" mit ihr gemein, das Gottesbewußtsein und die Gottesidee, indessen ist die Behandlung dieses Stoffes in der philosophischen Theologie eine wesentlich andere. Denn die Philosophie ist lediglich auf die Erkenntniß der Wahrheit durch die Erforschung der Welttotalität gerichtet. Wenn sie also überhaupt für eine „rationale Theologie" eine Stelle hat, so kommt die Gottesidee für sie gar nicht in ihrer Beziehung zum religiösen Bewußtsein, wie es sich in einer bestimmten Kirche ausprägt und darstellt, sondern lediglich in dem rein theoretischen Interesse der Welterklärung in Betracht.[2])

Diesem Urtheil, welches die Theologie unbarmherzig aus der Reihe der Wissenschaften ausstreicht und dieselbe ausschließlich in den Dienst der Kirche verweist, ist nun freilich Schleiermacher selbst nicht treu geblieben. Wie er das „Interesse am Gegenstande" und die nothwendige „Arbeitstheilung" in seiner allgemeinen Wissenschaftslehre wohl zu berücksichtigen wußte, so hat sich ihm selbst die Theologie zu einer Erfahrungswissenschaft, welche das besondere Gebiet des christlich-religiösen Bewußtseins zu beschreiben und zu erklären hat, gestaltet. Ja, er hat sogar den Versuch nicht unterlassen, in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre die christliche Religion als die vollkommene und ihre sittliche Lebensanschauung als die subjectiv nothwendige zu erweisen. So ist also schon an seiner eigenen Theologie wahrnehmbar, daß die oben gegebene Definition keine in sich klare und dem Sachverhalte entsprechende ist. Noch deutlicher läßt sich

[1]) I. § 5 f.

[2]) Vgl. 1. Thl. Kap. 3, § 10—12.

Digitized by Google

das durch die geschichtliche Beobachtung feststellen, daß Schleiermacher der direkte Urheber der Spaltung der neueren deutschen Theologie in einen exklusiv-kirchlichen und einen exklusiv-rationalen oder philosophischen Flügel geworden ist, während diejenige Theologie, welche in direkter Succession von ihm stehen will, das in dem Schleiermacher'schen Programm gelegene Schwanken zwischen Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit bis auf diesen Tag unverkennbar an sich trägt. Das näher zu beweisen, ist indessen hier nicht der Ort. Dagegen wollen wir nicht übersehen, daß schon Schleiermacher mit seiner Erklärung und Ausübung der Theologie weder dem Postulate der Kirchlichkeit noch auch dem der Wissenschaftlichkeit vollkommen entsprechen konnte. Jedenfalls hat die evangelische Kirche ein wissenschaftliches Princip gewissermaßen zu ihrem kirchlichen Gesetze erhoben, wenn sie die Normirung des gesammten kirchlichen Lebens durch das richtig verstandene Christenthum postulirt und den ganz unzweideutigen, aus dem Charakter des christlichen Glaubens als solchem abgeleiteten Anspruch erhebt, in ihrer Beurtheilung und Regelung des menschlichen Lebens in seiner sittlich-religiösen Bestimmtheit allgemeingiltige Wahrheit zu vertreten. Je gewissenhafter die Kirche des evangelischen Christenthums es mit jenem Postulate nimmt, desto eifersüchtiger muß sie selbst die Freiheit der Erforschung des ursprünglichen Christenthums bewachen. Und je besser es der theologischen Wissenschaft gelingt, die ursprüngliche christliche Religion als die wahre und in sich vollkommene zu erweisen, desto mehr wird sie ihrer kirchlichen Aufgabe gerecht. Also das religiöse und kirchliche Interesse, wenigstens evangelischer Abkunft, fordert um seiner selbst willen eine von der Kirche unabhängige freie Wissenschaft. Andererseits wird man heute, wo man von der Illusion einer apriorischen absoluten Philosophie längst abgekommen ist und nur noch ein „Wissen um das Sein", d. h. eine Erfahrungswissenschaft kennt, auch an die Theologie das Ansinnen richten, daß sie uns zum Verständniß einer gegebenen, erfahrungsmäßigen Größe, nämlich der Religion in ihrer lehrhaften, cultischen und socialen Ausprägung anleite, d. h. daß sie kirchlich sei. Die evangelische Theologie ist also freie Wissenschaft im Dienste ihrer Kirche, sofern sie auf authentische Erkenntniß der christlichen Religion und auf den Beweis, daß diese Religion die

Digitized by Google

wahre Religion sei, sich richtet, oder damit jeder Schein einer petitio principii in dieser Definition hinwegfalle — sofern sie den Anspruch der positiven christlichen Religion, die vollkommene und allgemeingiltige zu sein, erklärt und begründet. Hat Schleiermacher den letzteren Gesichtspunkt nicht genügend gewürdigt, so darf es ihm doch nicht vergessen werden, daß er zuerst die theologische Wissenschaft durch den Verweis auf die zu erklärende religiöse und kirchliche Individualität des Christenthums über das unsichere Tasten zwischen durch Majoritätsbeschlüsse dekretirten Bekenntnißformeln und speculativen Velleitäten Einzelner hinausgeführt hat. Denn es ist nicht seine Schuld, wenn seine Nachfolger mit seinem theologischen Programm auch das durch die Geschichte gegebene Object und die auf der Kantischen Erkenntnißtheorie basirende Methode einer gesunden Theologie wieder verloren haben.[1])

48. Eintheilung der Theologie.

In dem „doppelten Princip der Ungleichheit" in der Kirche hat Schleiermacher auch die Haupteintheilung der Theologie begründen wollen. Die Nothwendigkeit sich der Mittel zur Erhaltung der Kirche zu versichern, rufe die theoretische, die Nothwendigkeit die Idee der Kirche dem Einzelnen zuzueignen, die praktische Theologie hervor. Es handele sich nämlich zunächst in der Theologie um bestimmte Kenntnisse, die sich auf das Princip der betreffenden Kirche in seiner historischen Entwickelung beziehen, dann aber um Kunstregeln, in welchen die Methoden der Erhaltung und Fortpflanzung der kirchlichen Idee festgestellt werden sollen.[2])

Indessen hat Schleiermacher für die christliche Theologie diese Zweitheilung nicht durchgeführt, sondern bekanntlich durch die Dreitheilung in philosophische, historische und praktische Theologie ersetzt. Diese letztere haben wir also auch hier in genauere Erwägung zu ziehen.[3])

---

[1]) Eine recht beherzigenswerthe Bemerkung Schleiermachers lautet dahin, daß jeder Theolog die Grundzüge jeder theologischen Disciplin innehaben müsse; das sei Bedingung für die gedeihliche Pflege jedes einzelnen Faches. I. § 14—18.

[2]) VIII. S. 16. 17.

[3]) I. §. 24—26.

Digitized by Google

Die Eintheilung der Theologie in theoretische und praktische und die Voranstellung der ersteren scheint einer Rechtfertigung nicht zu bedürfen. Denn wenn die praktische Theologie als „das Wissen um die zusammenhaltende und anbildende Kirchenleitung" definirt wird, so versteht es sich von selbst, daß man die Kirche nicht leiten und ihre Idee den Einzelnen appliciren kann ohne vorhergehende Kenntnißnahme des jeweiligen kirchlichen Zustandes. Ebenso gewiß ist es, daß dieser wieder nur als Resultat einer historischen Entwickelung, und daß endlich diese Entwickelung nur nach Maßgabe der kirchebildenden Grundidee verstanden werden kann. Also die praktische Theologie setzt überall die theoretische voraus. Wie begründet nun aber Schleiermacher die Eintheilung der letzteren in philosophische und historische?

Die philosophische Theologie soll das Wesen des Christenthums und die Form der christlichen Gemeinschaft mit ihren Differenzirungen darstellen, die historische dagegen den jeweiligen Zustand der Kirche als Resultat der Vergangenheit und in seinem Verhältniß zur Idee des Christenthums.[1]) Ob damit aber eine klare Scheidung gegeben ist? Das Wesen des Christenthums und die Form der christlichen Gemeinschaft lassen sich doch wohl nur aus der Anschauung ihrer geschichtlichen Entwickelung erkennen. Denn das Wesen einer Sache erkennen wir überhaupt entweder in ihren Wirkungen oder es bleibt uns eben verborgen. Andererseits soll die historische Theologie die Geschichte des Christenthums an seiner Idee messen, womit sie, wie berechtigt diese Forderung an sich auch sein mag, wieder in die philosophische hinüberspielte. Dieser Gedankenfolge hat nun Schleiermacher selbst in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Kirchengeschichte Rechnung getragen und erklärt, daß die theologischen Kenntnisse immer zugleich „principiell" und historisch seien.[2]) Um so mehr ist es zu verwundern, daß sie in dem Codex seiner theologischen Gesetzgebung keine eingehendere Würdigung gefunden hat. Wenn nämlich die philosophische Theologie „das Wesen des Christenthums" darstellen soll, so hat ihr die historische voran

---

[1]) I. § 21—25.

[2]) VI. 15 ff.

Digitized by Google

zu gehen und nicht zu folgen. Es ist nicht richtig, wenn Schleiermacher von der historischen Theologie, diesem „eigentlichen Körper" der Theologie, die Bewährung der philosophischen verlangt. Denn wenn auch die Geschichte wirklich nur zur „Bewährung" einer Idee existirte, so gebührt uns doch dieser Standpunkt der Betrachtungsweise um so weniger, als wir die Idee erst aus der Geschichte kennen lernen.

Ebensowenig befriedigt die Erklärung, daß die an sich nicht wissenschaftliche historische Theologie erst durch die philosophische mit „der Wissenschaft" verbunden werde. Die letztere soll nämlich den Begriff des Christenthums feststellen 1. im Gegensatze zu anderen Glaubensweisen, 2. aus dem Wesen der Frömmigkeit, die als integrirender Bestandtheil des menschlichen Lebens überhaupt nachzuweisen wäre.[1]) Das ist aber, wie Schleiermacher selbst anerkennt, die doppelte Aufgabe der Religionsphilosophie, welche die Theologie wohl zur unumgänglichen Voraussetzung, aber nicht eigentlich als Theil in sich hat. Streng genommen liegt also diese philosophische Theologie jenseits der Grenzen der positiven christlichen Theologie. Und demgemäß ist Schleiermacher selbst verfahren, indem er z. B. in der Einleitung zur Glaubenslehre die religionsphilosophischen Voraussetzungen als „Lehnsätze" einführte.[2]) Der Grund dieser Verwirrung liegt nun aber, wie sich später ergeben wird, darin, daß Schleiermacher die systematische Theologie, welche das Wesen des Christenthums nach seiner religiösen und sittlichen Ausprägung darzustellen hat, als einen Theil der historischen bestimmte, ohne doch dieser Bestimmung in der Ausgestaltung seines Systems selbst treu zu bleiben. Indessen werden die Mängel seiner Eintheilung, sowie ihre naturgemäße Correktur erst im Verlaufe der Darstellung der einzelnen Disciplinen zur vollen Deutlichkeit entwickelt werden können. Ich gehe daher sofort zu dieser über.

49. Die philosophische Theologie.

Die Aufgabe, das Wesen des Christenthums darzustellen, welche Schleiermacher diesem Theile der Theologie zuweist, läßt sich

---

[1]) I. § 21. 22.

[2]) I. § 29. Christl. Glaube, 5. Aufl. §. 3 ff.

Digitized by Google

weder auf dem blos empirischen, noch auch auf dem blos speculativen Wege lösen. Das Christenthum ist vor allem und zuerst eine historische Größe und als solche nicht construirbar, sondern nur wahrnehmbar. Andererseits hat diese historische Größe ihr leitendes einheitliches Princip oder ihre Grundidee, durch die sie als ein eigenthümliches Ganzes, als eine moralische Person charakterisirt und von ähnlichen Erscheinungen geschieden wird, und diese läßt sich nur auf speculativem Wege eruiren. Folglich ist die philosophische Theologie eine historisch-kritische Disciplin. Denn in dem Historisch-Kritischen ist die Verbindung des Speculativen und Empirischen vollzogen.

Da ferner das Christenthum sich zu der Religion überhaupt wie die Art zur Gattung verhält, so kann man sein eigenthümliches Wesen nur vom allgemeinen Begriff der Glaubensgemeinschaft aus bestimmen. Ist aber der Artbegriff dieser Religion erst festgestellt, so läßt sich von da aus über seine Varietäten leicht ein Urtheil gewinnen und somit feststellen, welche kirchliche Gestaltung der christlichen Idee zunächst komme.[1])

Hieraus leitet Schleiermacher die doppelte Aufgabe der philosophischen Theologie ab: 1. die von der Ueberzeugung der Wahrheit ihrer Glaubensweise ausgehende Rechtfertigung des Christenthums im Allgemeinen und seiner kirchlichen Gestaltung im Besonderen, 2. die Bekämpfung der Abweichungen von der kirchebildenden Idee innerhalb der eigenen kirchlichen Gemeinschaft. Die erste nach außen gerichtete Aufgabe löst die Apologetik, die zweite nach innen gehende die Polemik.

Theologie sind aber beide Disciplinen nur insoweit als sie die Tendenz auf die Leitung der Kirche nicht aus dem Auge verlieren..[2])

Bevor ich mir ein Urtheil über diese Ausführungen gestatte, gebe ich die vollständige Darstellung der Sache.

Schleiermacher formulirt zunächst folgende Grundsätze für die Behandlung der Apologetik: 1. Da sich der allgemeine Begriff der Kirche nur in dem Inbegriff der besonderen neben- und nach-

---

[1]) I. § 32—35.

[2]) I. § 39—41.

Digitized by Google

einander stehenden Kirchen verwirkliche, die in jenem Begriffe eins, unter sich aber verschieden seien, so müsse der Nachweis der Zugehörigkeit des Christenthums zu beiden geführt werden. Zur Feststellung des Gattungs- und des Artcharakters des Christenthums bediene man sich aber am besten der Wechselbegriffe des Natürlichen (oder Allgemeinen) und des Positiven (oder Individuellen). 2. Da die historische Selbständigkeit einer Erscheinung durch den Charakter größerer oder geringerer Ursprünglichkeit bedingt sei, so habe man die Eigenthümlichkeit des Christenthums mit Hilfe der Begriffe Offenbarung, Wunder und Eingebung zu erproben. 3. Andererseits wäre die geschichtliche Bedingtheit dieser Religion oder ihre „historische Stätigkeit" im Verhältniß zum Juden- und Heidenthum mit Hilfe der Begriffe Weissagung und Vorbild festzustellen. 4. Das einheitliche Wesen des Christenthums in den Veränderungen seiner Entwickelung und zwar in Bezug auf Lehre und Kultus ist an den Begriffen Kanon und Sakrament klar zu stellen. 5. Da der Begriff der Kirche nur durch Vergleichung mit allen übrigen Organisationen des gemeinschaftlichen Lebens gewonnen wird, so soll die Verträglichkeit der Kirche mit diesen vermittelst des Begriffs Hierarchie oder Kirchengewalt erwiesen werden. 6. Zuletzt wäre noch der Beweis für die ursprüngliche ideale Einheit des Christenthums aus der erkennbaren Tendenz seiner sämmtlichen Differenziirungen auf diese „ursprüngliche gegensatzlose Einheit", aus der sie hervorgegangen sind, zu führen.[1])

Nehmen wir sogleich die Grundsätze, nach welchen sich die Polemik zu gestalten hätte, hinzu.

Die Aufgabe dieser Disciplin besteht in der Bekämpfung krankhafter Erscheinungen innerhalb eines bestimmten kirchlichen Organismus. Dieselben können entweder als Schwächung der Lebenskraft einer Kirche auftreten oder als Ansetzung von Fremdartigem. Das Erstere ist der Fall im Indifferentismus und Separatismus, die immer zugleich auf einen Mangel an persönlicher Frömmigkeit und an Gemeinsinn, welche sich eben nur im Zusammensein gesund erhalten, hinauslaufen; das Andere tritt im Häretischen und Schis-

---

[1]) I. § 43—53.

Digitized by Google

matischen hervor, je nachdem es mehr die Lehre oder die Verfassung der Kirche ist, welche verfälscht werden. Beides aber ist durch dieselbe Methode zu bekämpfen, nämlich durch den Nachweis des fehlenden historischen Zusammenhangs und des Abfalls von der ursprünglichen kirchebildenden Idee.[1])

Man kann nun eine allgemeine und specielle Apologetik wie Polemik unterscheiden, je nachdem es sich vorwiegend um die christliche Religion als solche, oder um eine bestimmte kirchliche Ausgestaltung derselben handelt. Dagegen liegt es in der Natur der Sache, daß die hier bezeichnete Doppelseitigkeit der Aufgabe eine eigentliche Trennung nicht involvirt. Indessen läßt sich auch keine der beiden sich bedingenden Disciplinen auf die andere zurückführen. Polemik und Apologetik bedingen sich gegenseitig, sie schließen sich aber auch aus.[2])

Soviel über die philosophische Theologie, welche die Principien der gesammten theologischen Wissenschaft enthalten soll. Sie setzt das beachtende Wissen des historischen Stoffes voraus, begründet aber das speculative Wissen, die eigentliche geschichtliche Anschauung des Christenthums als Ganzes. Und während die historische Theologie sich lediglich „betrachtend“ verhält, geht die philosophische mit der praktischen, jedoch im Unterschiede von der letzteren nur mittelbar, zugleich auf „Ausübung“ aus.[3])

So genial nun dieser Entwurf der philosophischen Theologie an sich ist, so wenig Nachahmung und Beifall hat er in der neuern Theologie gefunden.[4]) Und das mit Recht. Denn es ist, wie schon bemerkt, die systematische Theologie, welche das Wesen des Christenthums im Vergleiche mit anderen Religionen und im Verhältnisse zu seinen kirchlichen Ausgestaltungen darstellen und rechtfertigen soll. Die Apologetik und Polemik bezeichnen keine besonderen Disciplinen, sondern lediglich die Methoden, durch welche jene Aufgabe der positiven

---

[1]) I. § 54—62.

[2]) I. § 63 f.

[3]) I. § 63—67

[4]) Vgl. hierüber das bekannte Werk Hagenbachs: Encyklopädie und Methodologie d. theol. Wissensch. 9. Aufl. S. 109 flg.

Digitized by Google

Theologie gelöst wird. Es ist hier nicht der Ort diese Behauptung eingehend zu begründen. Darauf aber soll hingewiesen werden, daß die Aufstellung einer philosophischen Abtheilung der Theologie, welche sich dem von Schleiermacher formulirten theologischen Programm nicht recht fügen will, sowie die Verweisung der Dogmatik in die historische Abtheilung dazu mitgewirkt hat, daß auf der einen Seite die Dogmatik zum bloßen Ausdruck der jeweiligen Kirchenlehre oder des jeweiligen Gemeindebewußtseins herabgesetzt worden ist, während sich andererseits die produktive systematische Kraft in apologetischen Detailarbeiten zersplittert hat, ohne daß es hier oder dort zu einer Darstellung der christlichen Religion als Ganzes in ihrer authentischen Gestalt oder gar zu dem wissenschaftlichen Beweise, daß diese und keine andere Religion die wahre sei, gekommen wäre.

Sehen wir uns die Ausführungen Schleiermachers, sofern sie zugleich „die Principien für die gesammte Theologie“ enthalten sollen, näher an, so bezeichnet das Postulat die positiven Religionen unter den Gattungsbegriff der Religion zu subsummiren und die Religion psychologisch als integrirenden Bestandtheil der menschlichen Natur nachzuweisen unstreitig einen großen theologischen Fortschritt, ja, man kann sagen den Anfang einer wahrhaft wissenschaftlichen Behandlung derselben. Indessen durfte Schleiermacher nicht übersehen, daß „das Wesen der Religion“ nicht construirt, sondern nur aus der Anschauung der positiven Religionen gewonnen werden kann. Die Gattung existirt eben nur in ihren Arten; stellt man ihre Merkmale ohne Rücksicht darauf fest, so fällt man in den Fehler der „natürlichen“ Religion und setzt den Gattungsbegriff zum bloßen Artbegriff herab, oder man nimmt irgend ein beliebiges philosophisches oder moralisches Surrogat für Religion. Da nun aber das Wesen des Christenthums wirklich nur im Vergleiche mit allen anderen Religionen gewonnen wird, so hat die Theologie des Christenthums die vergleichende Religionswissenschaft so lange zur Voraussetzung, als sie sich nicht selbst zu ihr erweitert. Aber auch auf dem rein psychologischen Wege wird das Wesen der Religion nicht erhoben werden können. Vielmehr da man das Innere immer nur sofern es ein Aeußeres wird, und da man eine gemeinsame geistige Bewegung

Digitized by Google

immer nur in ihren gemeinsamen Lebensäußerungen zutreffend beschreiben kann, so muß sich die Untersuchung, will sie mehr als individuelle Resultate zu Tage fördern, auf den Kultus, die Lehre, Kunst und Sitte, in welchen sich der religiöse Trieb auswirkt, als ihre nächsten Objekte richten und von da aus ihre Rückschlüsse auf „den integrirenden Bestandtheil des menschlichen Wesens" machen, der eben auch nur in seiner Bewegung, in seinen Erscheinungen erkennbar ist. Es mag sich die Unfruchtbarkeit der Untersuchungen über die principiellen Fragen der Religion vielfach daraus erklären, daß man diese dem Anscheine nach selbstverständlichen Bemerkungen nicht hinreichend gewürdigt hat. Dazu hat aber Schleiermacher, der die Resultate der neueren vergleichenden Religionswissenschaft noch nicht kannte und dem bei der Beschränktheit seines Beobachtungsfeldes nur der Weg der philosophischen Construktion und der psychologischen Analyse offen stand, direkte Veranlassung gegeben. Womit wir ihn freilich nicht dafür verantwortlich machen wollen, daß seine Nachfolger seine Methode nicht corrigirt haben.[1])

Was endlich insbesondere die Methode zur Lösung der Aufgabe, welche Schleiermacher der philosophischen (richtiger also der systematischen) Theologie stellt, angeht, so scheint es bedenklich für die Apologetik die Orientirung an Begriffen zu fordern, welche wie der der allgemeinen Religion, des Wunders, der Offenbarung u. s. w. sehr verschiedenartig erklärt werden und einen keineswegs feststehenden Gebrauch haben. Wie richtig dieser Einwand ist, kann man wieder daran ermessen, daß gerade die Aufstellung dieser Orientirungspunkte die Veranlassung zu einer Behandlung der Apologetik gegeben hat, welche dem großen wissenschaftlichen Geiste Schleiermachers so unähnlich wie möglich ist. Die wissenschaftliche Aufgabe ist ja der Apologetik in der Hauptsache ganz richtig gestellt, auch wird sich ihre Bearbeitung mit den genannten Begriffen immer auseinander setzen müssen, indessen können dieselben um so weniger als Mittel zu ihrer Lösung gebraucht werden, als man in ihnen historisch ja gerade die Lösung selbst bis dahin gefunden zu haben meinte.

---

[1]) Vgl. hiezu Bd. I. S. 204. 265.

Digitized by Google

Dagegen wüßte ich nichts gegen die Ausführungen zur Polemik einzuwenden, ausgenommen den principiellen Einwand, daß mit ihr wohl eine Methode zur Lösung einer wissenschaftlichen Aufgabe richtig bezeichnet wird, daß sie aber für sich so wenig eine selbstständige Wissenschaft bildet wie die Apologetik. Das wird bei der Besprechung der systematischen Disciplinen, welche nach Schleiermacher unter der historischen Theologie stattzufinden hat, seine weitere Begründung finden.

50. Die historische Theologie.

Nach Stoff und Methode der allgemeinen Geschichtskunde zugehörig, unterscheidet sich die historische Theologie von jener dadurch, daß sie die historischen Kenntnisse als Voraussetzung des Einwirkens auf die Fortbildung der christlichen Kirche aneignet und in dieser Tendenz ihren theologischen Charakter behauptet. Allein diese Bestimmung beweist wieder nur wie bedenklich der von Schleiermacher vertretene Begriff der Theologie ist. Denn wie soll die doch auch im wohlverstandenen kirchlichen Interesse liegende authentische Erkenntniß einer historischen Epoche gewonnen werden, wenn der theologische Geschichtsforscher sich bei seinen Untersuchungen die Rücksicht auf die Fortbildung seiner Kirche zum Gesetze derselben macht? Dagegen hat wenigstens die evangelische Kirche z. B. ihr Interesse am Urchristenthum nur dann sicher gestellt, wenn dasselbe ächt historisch d. h. aus sich selbst und für sich selbst nach Maßgabe der Quellen erforscht und verstanden wird. Also bedurfte auch hier die grundsätzliche Beziehung der Theologie auf die Kirche einer dem Gesetze der freien Wissenschaft entsprechende Fassung, und zwar im eigensten Interesse der evangelischen Kirche, in deren Dienst Schleiermacher seine Theologie gestellt hat.[1])

Als allgemeine Grundsätze der historischen Wissenschaft, welche sich übrigens aus deren praktischer Uebung ergeben, stellt Schleier-

[1]) Vgl. das Postulat des Ausschlußes der ebionitischen und doketischen Betrachtungsweise, mit welchem Schleiermacher sein Leben Jesu inaugurirt hat. Es ist aber nicht die richtige historische Methode, welche ein etwaiges Resultat als Ausgangspunkt der Untersuchung vorweg nimmt.

Digitized by Google

macher sehr richtig, daß die einzelnen historischen Momente entweder vorwiegend „als plötzliches Entstehen“ oder vorwiegend „als allmähliche Entwickelung und Fortbildung“ angesehen werden müssen. Hierdurch ist die Eintheilung der Geschichte nach Epochen und Perioden bedingt. Indessen schließt die eine Betrachtungsweise die andere nicht aus. Das Hervortreten eines geschichtlichen Ganzen kann immer auf zwiefache Weise beurtheilt werden, nämlich sowohl als etwas Neues, wie als Ausbildung eines bereits Vorhandenen. Das gilt auch von der ursprünglichen Grundthatsache des Christenthums und überhaupt ausnahmelos.[1])

Object der historischen Theologie ist also das Christenthum als ein geschichtliches Ganze. Und zwar handelt es sich zunächst um die Darstellung der ursprünglichen Grundthatsache oder des Urchristenthums, in welchem das eigenthümliche Wesen dieser Glaubensgemeinschaft und somit deren centrale maßgebende Idee am reinsten hervortritt. Es entspricht dem „constitutiven Princip“ der Theologie, nämlich der Tendenz auf Erhaltung und Fortbildung der Kirche, daß sie sich vor Allem der kirchebildenden Idee geschichtlich versichert. Aber zur zweckentsprechenden Kirchenleitung gehört ferner die Kenntniß des gesammten geschichtlichen Verlaufs, da sich die Gegenwart immer nur als Ergebniß der Vergangenheit verstehen läßt; folglich hat die historische Theologie den Gesammtverlauf der kirchlichen Entwickelung des Christenthums in Betracht zu ziehen, wonach sie erst zu einer sachgemäßen Darstellung des jeweiligen gegenwärtigen Zustandes der Kirche schreiten kann.

Demnach gewinnen wir für die historische Theologie folgende Dreitheilung. Sie ist: 1. Geschichte des Urchristenthums, 2. Geschichte der christlichen Kirche, 3. Geschichte des gegenwärtigen Zustandes der Kirche. Hierzu würden sich dann noch die allgemeinen archäologischen, geographischen und philologischen Hilfswissenschaften gesellen, die keinen unmittelbar theologischen Charakter haben.[2])

1. Den eigentlichen Grund der abgesonderten Behandlung des Urchristenthums hat Schleiermacher oben wohl angedeutet, aber

[1]) I. § 69—80.
[2]) I. § 81—86.

Digitized by Google

nicht klar ausgeführt. Es soll mit ihr der ungetrübte Einblick in die Eigenthümlichkeit des Christenthums, die eben nur aus seinem ersten und ursprünglichen Hervortreten erkennbar ist, gewonnen werden und zwar in der durch die Darstellung zu bewährenden Ueberzeugung, daß in dem Anfange die zugleich für die ganze Entwicklung der Kirche maßgebende Idee desselben gegeben sei. Zur Abgrenzung des Stoffes dieser ersten Abtheilung der historischen Theologie macht Schleiermacher geltend, daß man „das Werden" von Lehre und Gemeinschaft des Christenthums in ihrer Beziehung aufeinander von ihrer „Abschließung" trennen müsse. Wenn nun die letztere mit dem Zeitraum des Verschwindens der unmittelbaren Schüler Jesu und der unwidersprochenen Vereinigung von Juden und Heiden in der christlichen Gemeinschaft gefunden wird, so ist damit wohl im Allgemeinen das Richtige getroffen. Da aber die authentische Kenntniß und das richtige Verständniß des Urchristenthums nur aus den in dem apostolischen Zeitalter entstandenen schriftlichen Documenten gewonnen wird, so führt dieser Theil der historischen Theologie den Namen exegetische Theologie.[1])

Wir lassen gleich hier die Grundsätze, nach welchen Schleiermacher die exegetische Theologie behandelt wissen will, folgen und theilen dabei das Hauptsächliche aus seiner Behandlung der hierher gehörigen Disciplinen mit, da sich dieselbe zu einer besonderen und ausführlichen Darstellung um so weniger empfiehlt als sie durch die neueren Untersuchungen auf diesem Gebiete wenigstens in ihren Resultaten längst überboten ist.

Den Stoff der exegetischen Theologie bilden diejenigen Schriften, welche die ursprüngliche und mithin normale Darstellung des Chri-

---

[1]) Obwohl Viele noch die Viertheilung der Theologie in exegetische, historische, systematische und praktische vorziehen, meinen wir doch, daß Schleiermachers Unterordnung der exegetischen unter die historische Theologie im Interesse der Sache aufrecht zu erhalten ist. Die philologische Seite der Disciplin in Ehren gehalten, kann dieselbe doch nur als Mittel zum Zwecke der authentischen Erkenntniß des Urchristenthums gelten wollen, zumal jetzt, wo sich die Philologie selbst als historische Wissenschaft verstehen gelernt hat.

Digitized by Google

stenthums zu vermitteln im Stande sind.[1]) Die Sammlung dieser maßgebenden Schriften bildet den eigentlichen Gegenstand, ihr richtiges Verständniß die einzige wesentliche Aufgabe der exegetischen Theologie. Eine bestimmte Abgrenzung dieser Aufgabe ist aber insofern nicht möglich als die äußere Grenzbestimmung des Kanon selbst wegen der Unsicherheit in Bezug auf die Zeitgrenze des Urchristenthums nicht vollkommen fest sein kann. Ebensowenig scheint es Schleiermacher möglich, den Kanon aus inneren Bestimmungsgründen vollkommen sicher zu umschreiben. Denn auch der Begriff der normalen Dignität lasse sich nicht auf eine feste Formel bringen. Die genauere Bestimmung des Kanon bleibe immer Aufgabe und zwar höchste Aufgabe für die höhere Kritik. Indessen ist Schleiermacher nicht der Meinung, daß eine als unkanonisch erwiesene Schrift deshalb aus unserer Sammlung zu entlassen sei, da man ja auch das alte Testament mit dem neuen als heilige Schrift verbunden lasse, obwohl nur aus dem letzteren die authentische Erkenntniß der christlichen Religion gewonnen werde.[2])

An die höhere Kritik schließt sich die Aufgabe der niederen, den ursprünglichen Text festzustellen in der Voraussetzung an, daß die Vervielfältigung der neutestamentlichen Bücher denselben Schicksalen unterworfen war, wie die aller anderen auch. Bei der Lösung dieser Aufgabe ergibt sich aber mit Nothwendigkeit die andere, eine vollständige Geschichte des Textes herzustellen. Jede Disciplin findet in der anderen die Gewähr und Probe der eigenen Richtigkeit. Indessen ist das eigentlich theologische Interesse dabei nur soweit im Spiele als der normale Gehalt des neuen Testamentes betheiligt ist. Dies begründet zugleich den Unterschied in dem Interesse, welches der praktische Theolog und der virtuose Kritiker an beiden Disciplinen nimmt.[3])

Dabei wird vorausgesetzt, daß man sowohl das alte Testament, dessen Studium die Voraussetzung des historischen Verständnisses des neuen sei, wie Schleiermacher beiläufig bemerkt, sowie letzteres

[1]) I. § 83.
[2]) I. § 103–115.
[3]) I. § 116–124.

Digitized by Google

in den Grundsprachen verstehen lerne, deren vollkommenes philologisches Verständniß mit Einschluß der Nebendialekte freilich nur den Virtuosen auf diesem Gebiete zugemuthet wird.[1])

Ihre eigentliche Direktive findet aber die exegetische Theologie durch die Auslegekunst oder die Hermeneutik. Dabei handelt es sich um die Anleitung, jede Schrift in ihrer Besonderheit und zugleich in ihrer Einheit mit dem Kanon verstehen zu lernen, ferner um die richtige Benutzung des geschichtlichen Apparats zur Erkenntniß des früheren und gleichzeitigen Judenthums, besonders des alten Testaments als des „allgemeinsten Hülfsbuchs für das Verständniß des neuen.“ [2])

Somit hätten wir als Unterabtheilungen der exegetischen Theologie: die Geschichte des Kanons, die Textgeschichte, die eigentliche Exegese mit ihrem hermeneutischen, kritischen und archäologischen Apparate anzuerkennen. Bei ihrer Pflege aber handelt es sich immer darum das Gleichgewicht des philologisch-historischen und des eigentlich theologischen Interesses im Auge zu behalten.[3])

Diese allgemeinen Grundsätze über die Behandlung der exegetischen Theologie haben Schleiermacher bei seiner Behandlung der Einleitung in das neue Testament, der Hermeneutik und Kritik, endlich der Schriften des Lucas und des ersten Timotheusbriefs geleitet. Indessen tritt auch hier das Interesse am Stoff hinter dem Suchen nach einer systematischen Technik, durch welche derselbe bearbeitet werden soll, zurück. Wir heben aus derselben theils zur Ergänzung, theils zur Erprobung des Voranstehenden noch Folgendes hervor.[4])

In der Behandlung der Schrift wird eine dreifache Maxime unterschieden: 1. die katholische, welche dieselbe der traditionellen Kirchenlehre unterordne, 2. die speculative zur Eruirung des wahrhaft Christlichen, welches 3. die protestantische Maxime in den Merkmalen des Apostolischen und Inspirirten feststelle. Dabei sollen

---

[1]) I. § 125—131.

[2]) I. § 132—144.

[3]) I. § 147. 148. — III. S. 16 f.

[4]) Vgl. Theol. Werke II. III.

Digitized by Google

übrigens, wie wiederholt betont wird, durchaus dieselben Grundsätze und Methoden obwalten, welche für die Behandlung jeder anderen Urkundensammlung Geltung haben. Von einer blos dogmatischen Behandlung der Schrift will Schleiermacher ebensowenig etwas wissen wie von einer blos philologischen. Es handelt sich darum die Schriftsteller aus ihrem eigenen Sinne, in ihrer Uebereinstimmung wie ihren Differenzen zu verstehen und ihre Gedankenreihen als „Thatsachen ihres Gemüths“ nachzudenken. Das historiche Verständniß der Bibel ist aber ein sehr wohl zu erfüllendes Postulat. Denn wenn die biblischen Schriftsteller auch nur als Griffel des heiligen Geistes in Betracht kämen, was nicht der Fall ist, so hätte am Ende auch dieser dem damaligen Bedürfnisse entgegen kommen und also in das geschichtliche Leben der Gemeinden eingehen müssen. Die s. g. Analogie des Glaubens endlich kann bei Erklärung der Bibel nur unter der Bedingung ihrer Unterordnung unter die allgemeinen historischen und sprachlichen Maximen in Betracht kommen.[1])

Schleiermacher tadelt an den neutestamentlichen Schriften durchweg den fragmentarischen Charakter „das Fehlen organischer Durchbildung und Einheit.“ Namentlich kann er bei den Synoptikern nur ein äußerliches Aneinanderreihen der Thatsachen erkennen; aber auch die didaktischen Schriften tragen diesen aphoristischen, an's Chaotische streifenden Charakter.[2])

Auf die Authenticität einer Schrift legt er anscheinend so wenig Werth, daß er den kanonischen Charakter niemals von ihr abhängig gemacht wissen will und erklärt es für erlaubte Fiktion, wenn man damals eine Schrift fälschlich unter dem Namen eines Apostels einführte, um ihr größere Geltung zu verschaffen. Jede „normale Darstellung des Christenthums“ ist kanonisch, einerlei wer sie verfaßt hat.[3])

Was nun die kritische Methode Schleiermachers und die positiven Ergebnisse, welche er durch sie feststellen wollte, im Einzelnen angeht, so verdient es keiner besonderen Erwähnung, daß er

---

[1]) III. S. 4 ff. 14 f. 27 f. 69 ff. 169 ff. 242 ff. 474 ff.

[2]) II. S. 123. 209 f.

[3]) III. S. 30. 87. 471 f.

Digitized by Google

die Briefe als die ältesten Schriften des neuen Testaments anerkannt hat. Die Mittel, welche er indessen beispielsweise zur Feststellung der Aechtheit der paulinischen Briefe anempfiehlt, die Vergleichung mit der Apostelgeschichte, das Aufsuchen der nur aus dem Charakter des Paulus erklärbaren Züge, sind theils nicht genauer in ihrer Leistungsfähigkeit von ihm erprobt worden, theils unzuverlässig an sich selbst. Als zweifellos ächt paulinisch hat er den Römerbrief, den ersten Brief an die Tessalonicher, den Brief an die Galater und die beiden Korintherbriefe bezeichnet. Die Unächtheit des ersten Briefs an Timotheus hat er eingehend erweisen wollen; angesichts des zweifelhaften Charakters des Epheserbriefs nimmt er die Möglichkeit an, daß derselbe unter der Leitung des Paulus geschrieben sei. Unter den s. g. katholischen Briefen hat Schleiermacher nicht nur die Aechtheit des zweiten und dritten Johannesbriefs, des zweiten Petrus- und des Judasbriefs angefochten, sondern auch von dem Jacobusbrief behauptet, daß er wie die Pastoralbriefe „unter dem Namen eines Apostels" in die Welt gesetzt worden sei.[1]) So werthlos nun auch diese besonderen, wie jene allgemeinen kritischen Auslassungen Schleiermachers, zumal bei ihrer mangelhaften Begründung, heute erscheinen mögen, so geben sie doch in ihrer Ausführung Zeugniß für den besonnenen und freien Sinn, mit welchem er auch an die Behandlung der ihm minder congenialischen Theile der Theologie herangetreten ist.

Was die Evangelienkritik insbesondere betrifft, so hat sich Schleiermacher gegen die apostolische Abfassung der drei ersten Evangelien, in welchen er die Ueberarbeitung älterer Fragmente erkennen will, entschieden, die Frage nach der Priorität des einen oder anderen aber für unlösbar erklärt. Gegenüber der Hug'schen Benützungshypothese, sowie der Eichhorn'schen Urevangeliumshypothese hat Schleiermacher seiner Zeit die Ansicht vertreten, daß die Evangelien auf mündlicher Tradition und einzelnen alten Schriftstücken beruhten, die aus dem Bedürfniß sich über den historischen Hintergrund der apostolischen Predigt im Einzelnen zu vergewissern, entstanden seien. In letzterer Hinsicht erkennt er die Logia des

[1]) III. S. 120 ff. 379 ff.

Digitized by Google

Papias als älteste Redensammlung, sowie deren Abfassung durch den Apostel Matthäus an und unterscheidet einen galiläischen und judäischen Cyklus von alten historischen Aufzeichnungen, eine Hypothese, die wohl der Erklärung der Differenzen zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten zulieb von ihm cultivirt wird.[1])

Die Behauptung der Unabhängigkeit der drei ersten Evangelien von einander hat Schleiermacher wohl aus Abneigung gegen die der Eigenthümlichkeit der Schriftsteller leicht zu nahe tretende synoptische Behandlung aufgestellt, ohne indessen die großentheils wörtliche Uebereinstimmung derselben durch mehr als die Bemerkung zu erklären, daß die historischen Ereignisse derart hervorragten, daß Keiner sie übergehen konnte.[2])

Während also Schleiermacher im Zweifel darüber bleibt ob man „das ursprünglich Christliche" bei den s. g. Synoptikern finden könne, hat er bekanntlich die Aechtheit und normale Dignität des vierten Evangeliums mit einer ihm sonst fremden parteiischen Entschiedenheit verfochten, welche sich übrigens, zum Theile wenigstens, aus seinen christologischen Tendenzen erklärt. Das Evangelium des Johannes ist im Gegensatze zu den drei ersten als die eigentliche ungetrübte Quelle des ursprünglichen Christenglaubens anzusehen.

Erst vom Johannesevangelium aus gewinne man ein volles Verständniß der übrigen Evangelien, denn es bilde allein eine einheitliche, in sich verständliche Composition, was man von den anderen nicht sagen könne. Die Augenzeugenschaft des Schriftstellers sei überall augenscheinlich. Auch zu den Reden Christi soll der Verfasser „keineswegs etwas Eigenes hinzugethan haben." Insbesondere enthalte der Prolog nichts, was nicht in den Worten Jesu selbst einen Wiederhall fände. Alle Differenzen zwischen diesem „ächtesten" Evangelium und den anderen werden demgemäß zu Gunsten des ersteren gelöst und die letzteren überhaupt nach Maßgabe des Johannes erklärt, dessen „erstaunliche Anschaulichkeit" Schleiermacher bewundert.[3])

---

[1]) II. S. 217 ff. III. S. 219 ff.

[2]) III. S. 315 f.

[3]) III. S. 332 f. 471.

Digitized by Google

Einen wesentlichen Unterschied will übrigens Schleiermacher bei dem theologischen Gebrauche dieser Schriften nicht gelten lassen, so auch nicht zwischen den Evangelien und Briefen. Wir haben eben hier wie dort das Wort und Lebensbild Christi nur durch die Apostel, die doch auch das ursprüngliche Christenthum repräsentiren. Nur die größere oder geringere Sicherheit der apostolischen Abfassung begründet einen Werthunterschied. So wie sich die Synoptiker im Vergleiche mit Johannes als deuterokanonisch darstellen, so die katholischen Briefe im Vergleiche mit den paulinischen.[1])

Wir dürfen uns darauf beschränken diese Haupturtheile Schleiermachers zur Sache einfach hier mitzutheilen. Sie sind durch die neueren Untersuchungen auf diesem Gebiete theils corrigirt, theils besser begründet, überall aber überboten worden. Auch die Vorlesungen über das Leben Jesu, in der Vereinigung besonnener Kritik mit religiösem Tiefblick stets bewundernswerth, vermögen doch das allgemeine Urtheil, daß die Geschichte Schleiermachers Feld nicht gewesen ist und daß wie überall so auch hier die methodologische Technik das sachliche Interesse in den Hintergrund drängt, nicht zu seinen Gunsten zu modificiren.[2])

2. Die historische Theologie im engeren Sinne, oder die Kirchengeschichte ist im Allgemeinen das Wissen um die gesammte Entwicklung des Christenthums, seitdem es sich als geschichtliche Erscheinung festgestellt hat. Da sich nun erst nach der Entfernnng Jesu von der Erde das in ihm ursprünglich gegebene christliche Princip auf größere Massen verbreitete und mit der Verbreitung kirchlich organisirte, so beginnt die Kirchengeschichte erst nach ihm.[3])

Indessen beruht die gesonderte Behandlung der Kirchengeschichte ganz und gar auf der Ursprünglichkeit des fortwirkenden kirchebildenden Princips. Unter dem Begriff „der geschichtlichen Erzeugung", bei welcher die geistige Kraft das Aeußere, das sie durchdringen soll, bereits vorfindet, ist die Gründung der Kirche zu verstehen. „Auf diesem Gebiete können wir uns es nicht anders denken,

---

[1]) III. S. 472 f.

[2]) Theol. Werke VII.

[3]) I. § 149. VI. S. 17 ff.

Digitized by Google

als daß der Geist auf ursprüngliche und schöpferische Weise in das menschliche Geschlecht kam und sich mit ihm verbunden hat, aber so daß es von Anfang an ein fremdes war." Auf der Voraussetzung daß die Kirche auf einem eigenthümlichen Princip beruhe und sich nach Maßgabe desselben in relativer Unabhängigkeit gegenüber den übrigen ethischen Organismen entwickele, beruht also die christliche Kirchengeschichte ganz in derselben Weise wie z. B. die Geschichte eines Staates auf der ursprünglichen Volkseinheit, ohne die es keinen historischen Staat gibt.[1]) So richtig wie diese Ausführung zur Begründung der Selbständigkeit der Kirchengeschichte ist, so auffallend bleibt es, daß dieselbe von Schleiermacher nicht ergänzt worden ist durch den genaueren Nachweis der Artverschiedenheit des christlich-kirchlichen Gebiets im Vergleiche mit dem politischen, künstlerischen u. s. f., sowie der Verschiedenheit der dadurch bedingten Betrachtungsweise desselben.

Die Grundsätze, durch welche Schleiermacher die Methode der Kirchengeschichte feststellt, sind dieselben, welche überhaupt für die historischen Wissenschaften, namentlich für die Culturgeschichte maßgebend geworden sind.

Es handelt sich vor Allem darum die einzelnen Momente als Evolutionen eines Princips und damit als ein organisches Ganze aufzufassen, und das Princip als die innere Triebkraft in seinen einzelnen Aeußerungen nachzuweisen. Das bloße Aneinanderreihen der einzelnen Thatsachen in ihren räumlichen Veränderungen ist noch nicht Geschichte, sondern Chronik; ebensowenig entspricht die äußerliche Pragmatik, welche die einzelnen Erscheinungen ohne Rücksicht auf die leitende Idee in ihrem Causalnexus darstellt der Aufgabe der Geschichte. Vielmehr gilt es das Christenthum darzustellen als eine geschichtliche Bewegung, als ein wie immer im Eingehen in die allgemeine Weltbewegung sich modificirendes, doch von einer einzigen seelischen Kraft beherrschtes „Leben".[2])

Die stofflichen Mittel zur Lösung der historischen Aufgabe sind die Quellen, vor Allem die eigentlichen Quellen, welche sich als

---

[1]) A. a. O. S. 15. 16.

[2]) I. § 150—153. VI. S. 7 f.


Digitized by Google

solche dadurch zu erkennen geben, daß sie selbst Theile der Thatsache sind, über welche sie berichten. Indessen handelt es sich bei Benutzung geschichtlicher Darstellungen immer zugleich um das Ausscheiden desjenigen, was der Schriftsteller etwa zu der Thatsache hinzugethan hat.[1])

Hauptaufgabe der theologischen Kirchengeschichte ist die Unterscheidung desjenigen, was aus der eigenthümlichen Kraft des Christenthums hervorgegangen ist von dem, was theils in der Beschaffenheit der in Bewegung gesetzten Organe, theils in der Einwirkung fremder Principien seinen Grund hat. Die verschiedenen Funktionen des christlichen Princips müssen in ihrer relativen Selbständigkeit sowohl, wie in ihrer gegenseitigen Bedingtheit zur Darstellung gebracht werden, ein Verfahren, dessen Richtigkeit durch die Beobachtung bestätigt wird, daß in den Epochen der historischen Entwickelung zumeist alle Funktionen vereinigt wirken.[2])

Schleiermacher unterscheidet zwei Hauptfunktionen in der Entwickelung des Christenthums: 1. die Lehrbildung, in welcher das fromme Selbstbewußtsein Klarheit über sich selbst sucht, 2. die Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens, in welcher der Gemeinsinn seine Befriedigung sucht. Erstere ist durch den gesammten wissenschaftlichen Zustand, die zweite durch die jeweiligen politischen und socialen Verhältnisse mitbedingt.[3])

Auf Seiten des kirchlichen Lebens treten wieder auseinander einerseits die Entwickelung des Kultus, d. h. der öffentlichen Mittheilungsweise religiöser Lebensmomente, andererseits die Entwickelung der Sitte, d. h. des gemeinsamen Gepräges, welches der Einfluß des christlichen Princips den verschiedenen Gebieten des Handelns aufdrückt. Cultus und Sitte sind aber derart durcheinander bedingt, daß ein jedes nur im lebendigsten Wechselverkehr mit dem anderen bestehen kann. Der Cultus, in dem sich die Frömmigkeit selbst erhält, sichert der Sitte die Reinheit der christlichen Motive; ohne diese Tendenz muß er in Formendienst ausarten, während allerdings

---

[1]) I. § 157 f.
[2]) I. § 160 ff.
[3]) I. § 90 f. 166 f.

Digitized by Google

die Sitte ohne Fühlung mit dem Cultus ganz anderen als den christlichen Motiven sich fügen kann.[1])

Ein Gebiet der Sitte ist die Verfassung der Kirche, die am engsten mit den politischen Zuständen zusammenhängt. Sie hat also auch nicht den juristischen Charakter einer politischen Verfassung. An ihre Entwickelung soll sich die geschichtliche Darstellung des gesammten christlichen Lebens am leichtesten anreihen, weil sie immer nicht nur in der genauesten Beziehung zur gesammten christlichen Sitte, sondern auch zum Cultus stehen werde.[2])

Bei der Bildung des Lehrbegriffs kommt sowohl das Bedürfniß „der Betrachtung des christlich frommen Selbstbewußtseins in seinen verschiedenen Momenten" wie das Bestreben den Ausdruck dafür immer genauer und übereinstimmender festzustellen, in Betracht. Dabei handelt es sich immer um die Bewährung des ursprünglich Christlichen durch den Nachweis der Uebereinstimmung mit dem Urchristenthum. Aber auch die Zurückführung eines christlichen Lehrsatzes auf allgemeiner anerkannte Philosopheme ist unter der Bedingung zu empfehlen, daß dadurch die Eigenthümlichkeit des christlichen Bewußtseins nicht beeinträchtigt werde.[3])

Zu berücksichtigen ist endlich noch die Differenz der praktischen und theoretischen Dogmen, welche zeitweise so weit auseinander gehen, daß dadurch die Trennung der Dogmengeschichte von der Geschichte der Sittenlehre durchaus nothwendig wird. Diese Gesammtaufgabe der Kirchengeschichte wird indessen nur dann gelöst werden, wenn die Historiker bei der Beschreibung ihrer Epochen und Perioden auf „die Darstellung des christlichen Geistes in seiner Bewegung" bedacht sind.[4])

Gegen diese Auffassung der Kirchengeschichte wie gegen ihre Eintheilung wird man höchstens das einwenden können, daß beide nicht ausreichend begründet sind. Um so mehr Bedenken sind gegen den dritten Theil der historischen Theologie, welchen die

---

[1]) I. § 168—173.

[2]) I. § 174 ff.

[3]) I. § 177 ff.

[4]) I. § 183. §. 188. Vgl. noch VI. S. 14. 24 f. 30 ff.

Digitized by Google

Systematik als Kenntniß der jeweilig in der Kirche geltenden Lehre, und die Statistik, als Kenntniß des momentanen gesellschaftlichen Zustandes der Kirche bilden sollen, erhoben worden.[1])

3. Wir haben zunächst die Grundsätze für die Behandlung der dogmatischen oder systematischen Theologie ins Auge zu fassen.

a. Schleiermacher will nun doch keine bloße geschichtliche Berichterstattung über die zu einer bestimmten Zeit geltende Lehre, die ohne alle eigene Ueberzeugung erfolgen könnte. Vielmehr besteht das dogmatische Verfahren im Unterschiede von dem historischen im engeren Sinne darin, daß man den Zusammenhang der Lehren durch Aufstellung des Systems bewähre. Dabei kann es sich aber weder um die Darstellung der Ueberzeugung eines Einzelnen noch auch um die Beschränkung auf das übereinstimmend Geglaubte oder amtlich ausdrücklich Bestätigte handeln. Denn das eine Periode beherrschende Princip wird immer einer verschiedenartigen Auffassung und Darstellung unterliegen. Man wird also das Princip wie es sich in der Gemeinschaft ausprägt, darzustellen haben und zwar mit Berücksichtigung aller seiner Modifikationen, welche den Charakter der Kirche nicht beeinträchtigen.

Wie die Dogmatik dem Interesse an der erhaltenden Funktion der Kirchenleitung entspringt, so besteht ihr Hauptwerth darin, daß sie zeigt inwieweit das die Periode beherrschende Princip zur vollen Ausprägung gekommen ist. Außerdem hat sie die Aufgabe den kirchlichen Sprachgebrauch zu normiren.[2])

Aber das ist doch nicht ihre einzige — es ist, wie Schleiermachers Behandlung der Disciplin bezeugt, nicht einmal ihre wichtigste Aufgabe.

Allerdings verwahrt er sich auch in den Vorlesungen über die christliche Sitte von 1830 gegen die Bezeichnung „systematische Theologie“ für die christliche Lehre und hebt deren historischen Charakter hervor. Als Object der christlichen Lehre dürfe nur das angesehen werden was in der christlichen Kirche öffentliche Geltung

[1]) I. § 94 ff. 195 ff.
[2]) I. § 196. 197. 200. 201.


Digitized by Google

erlangt habe und aus deren Idee abgeleitet werden könne. Aber diese christliche Kirche will er immer nur als ein „in lebendiger Entwickelung begriffenes lebendiges Ganze“ verstanden wissen, so daß also schon diese Erklärung der Kirche es ausschließt, die Systematik zu einer bloßen Berichterstattung über die öffentlich geltende Kirchenlehre zu degradiren. Die Begrenzung der dogmatischen Aufgabe durch ihre ausschließliche Beziehung auf die Kirche wird nämlich lediglich im Interesse ihrer Unterscheidung von der Philosophie vollzogen. Dadurch unterscheide sich nämlich die christliche Lehre von aller anderen Wissenschaft, daß sie in ihrem eigenthümlichen Erkenntnißobjekte, der christlichen Kirche, auch ihre eigenthümliche Begrenzung finde. Ihre eigentliche Aufgabe besteht darin das christliche Selbstbewußtsein zur Aufklärung über sich selbst zu bringen. Die christliche Lehre setzt daher mit dem Begriffe des Christen und der christlichen Gemeinschaft ein, sie stellt eine erfahrungsmäßig vorhandene Größe dar, nämlich den christlichen Glauben und hat deshalb auch nur innerhalb der christlichen Kirche Geltung. Denn das Christenthum kann so gewiß nur von Denjenigen verstanden und anerkannt werden, welche das christliche Glaubensleben selbst inne haben wie etwa eine naturwissenschaftliche Theorie nur für Diejenigen zur vollen Geltung gebracht werden kann, welchen die Beobachtungen und Erfahrungen, aus denen sie abstrahirt ist, zugänglich sind. In diesem Sinne ist es gemeint, wenn Schleiermacher als Empiriker in der Religionswissenschaft erklärt, daß wer die christliche Lehre anerkennen solle, „nothwendig zuvor ein Christ sein müsse.“ [1])

Einigermaßen zweideutig definirt allerdings die christliche Glaubenslehre die dogmatische Theologie als die „Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengemeinschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre,“ deren letzter Zweck die Förderung und Leitung der Kirche und nicht etwa eine bestimmte Erkenntniß als solche sei. [2])

Indessen wird diese, wie es scheint, sehr enge Begrenzung der dogmatischen Theologie auch hier durch das Postulat durchbrochen,

---

[1]) Vergl. Christl. Sitte S. 4—7. 12 f. 69 ff.

[2]) Chr. Glaube 5. A. §. 19. Vgl. 1. A. §. 1.

daß jede Dogmatik „Eigenthümliches" enthalten solle, weil der kirchliche Lehrbegriff nicht als etwas Feststehendes angesehen werden könne, und seine nothwendige Fortentwickelung durch das Zusammenwirken der öffentlichen kirchlichen Meinung und der individuellen Produktivität der einzelnen Subjekte innerhalb der Kirche bedingt sei. In dieser Rücksicht will Schleiermacher den Gegensatz des Orthodoxen und Heterodoxen auf den des Gemeinschaftlichen und Individuellen reducirt wissen, in der Voraussetzung, daß sich wie alles so auch das kirchliche Leben nur in diesem relativen Gegensatze des Gemeinsamen (=Orthodoxen) und Individuellen (=Heterodoxen) gesund erhalten und fortentwickeln könne.[1])

Indessen wird das Vorurtheil, als habe Schleiermacher mit der obigen Erklärung über die Aufgabe der systematischen Theologie der s. g. kirchlichen oder symbolischen Dogmatik direkt in die Hände arbeiten wollen, erst durch die folgenden genauen Bestimmungen als gänzlich haltlos erwiesen.

Das Objekt der systematischen Theologie ist nämlich keineswegs die jeweilige Kirchenlehre als solche, sondern der in der Kirchenlehre zur Darstellung kommende christliche Glaube. Allerdings nicht der Glaube des einzelnen Christen, sondern der gemeinschaftliche christliche Glaube in seiner bestimmten kirchlichen Auffassung und Ausprägung.

Es handelt sich um die dogmatische Darstellung des Christenthums, freilich nach Maßgabe der Auffassung, welche die kirchliche Gemeinschaft des Dogmatikers vertritt, aber doch auch zum Zwecke der Rectifikation der Kirchenlehre durch das richtig verstandene Christenthum. Wie die christliche Religion das eigentliche Objekt der systematischen Theologie bildet, so wird als unumgängliche Voraussetzung und als Grenze des Verständnisses derselben auch in der Einleitung zur Glaubenslehre „das Christsein" betont, was sich eben Niemand andemonstriren läßt, sondern als geschichtliches Resultat

[1]) Chr. Glaube § 25. Vgl. auch § 19, 2 u. 4, wonach die rein private und individuelle Darstellung ebenso verwerflich ist, wie die blos traditionelle, welche den fortbildenden Einfluß der Individualität ausschließt. (Vgl. § 27, 4 § 20, 1.)

Digitized by Google

einer von Christus herrührenden geschichtlichen Bewegung einfach empirisch aufgenommen werden muß.

Der Glaube bezeichnet nämlich im Allgemeinen „die einen Zustand des höheren Bewußtseins begleitende Gewißheit," und „zwar eine rein thatsächliche Gewißheit," oder die Gewißheit „einer vollkommen innerlichen Thatsache." Und alle Aussagen über diese innere Gewißheit, mögen sie dichterischer, rednerischer oder auch lehrhafter Art sein, haben ihren Grund so ausschließend in den Erregungen des frommen Selbstbewußtseins, daß sie wo diese nicht sind, gar nicht entstehen können. Sie sind der mehr oder weniger unmittelbare Ausdruck religiösen Lebens, in welchem sich dieses darstellt, um im gemeinschaftlichen Austausche sowohl seine Stärkung wie seine Normirung zu finden. Aber nicht nur den Grund, sondern auch das einzige Objekt des theologischen Erkennens bildet dieser Glaube, oder diese zunächst rein innerliche Gewißheit über ein gleichfalls rein innerliches Erlebniß. Und lediglich in dem Sinne ist die Dogmatik „Kirchenlehre," daß sie das Selbstbewußtsein einer kirchlichen Gemeinschaft über den ihr einwohnenden christlichen Gehalt belehrt. Diesen Gehalt findet der Dogmatiker zunächst in sich, aber wie immer individuell bestimmt, so doch auch als Resultat der Einwirkung der Kirche, beziehungsweise der von seiner Kirche vertretenen Religion.

Indem nun der Theolog seine Glaubensgewißheit mit dem rednerischen, dichterischen und lehrhaften Ausdrucke, in welchem ihm die Glaubensgewißheit der Anderen allein wahrnehmbar wird, vergleicht und ausgleicht, kommt er zu einer Darstellung des kirchlichen Glaubens und producirt damit die gerade zu seiner Zeit in seiner Kirche geltende Lehre, freilich immer sowie er nach Maßgabe seiner Individualität sich deren Stoff, den christlichen Glauben, angeeignet hat.[1])

---

[1]) Christl. Glaube § 2. § 14, 1 § 15. 19. Vgl. Chr. Sitte S. 70 ff., wo die christliche Gemeinde in ihrer Fortentwicklung als Träger des christlichen Geistes zwar dem Einzelnen übergeordnet, aber zugleich mit dem Einzelnen dem Geiste des Ganzen, nämlich dem christlichen Princip, der Idee vom Reiche Gottes, untergeordnet ist. (Vgl. S. 12 u. 13.)

Digitized by Google

Man hat also zu unterscheiden: 1. die Frömmigkeit oder den Glauben oder die innere Gewißheit über das religiöse Verhältniß, wie sie als historisch gewordener und vorhandener Grund und Fond an sich nicht wahrnehmbar, weil rein innerlicher Natur in einer kirchlichen Gemeinschaft gegeben sind, 2. die unmittelbare symbolische, dichterische, rednerische und reflexive Darstellung derselben, wie er von den einzelnen Individuen ausgeht und in der Kirche unter diesen ausgetauscht wird, 3. die systematische Ausgleichung und Gruppirung, sowie die begriffliche Fixirung und Ordnung dieser Aussagen, welche auf ihre Uebereinstimmung unter sich, sowie mit den sie beherrschenden religiösen Grundideen des Christenthums anzusehen, demgemäß zu reinigen und endlich nach Maßgabe der allgemeinen gramatischen und logischen Regeln auf den eigentlichen Ausdruck zu bringen sind. Da nun Kirchenlehre immer schon da ist bevor dieselbe im System zusammengefaßt wird, so bildet allerdings die Kirchenlehre auch das Objekt der systematischen Theologie, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß sie zugleich vermöge der bezeichneten dogmatischen Thätigkeit ihr Produkt wird. [1])

Das Letztere ergibt sich noch deutlicher wenn wir nun zugleich die Methode der christlichen Lehre in ihrer Verschiedenheit von der Methode der philosophischen Speculation in's Auge fassen.

b. Die Methode der christlichen Lehre ist nun aber bedingt durch ihren Stoff: das Christenthum. Diese Religion will enstanden sein durch einen besonderen geschichtlichen Offenbarungsact. Es wäre also eine Preisgabe ihres eigenthümlichen Charakters, wenn man sie „rein wissenschaftlich im allgemeinen Zusammenhange aller menschlichen Erkenntniß“ construiren wollte. Construiren läßt sich nämlich nur das „allgemeine Menschliche“ niemals das Individuelle und Geschichtliche. Wohl kommt es darauf an, das Christenthum dem Allgemeinbegriff der Religion und der Kirche und alle Aussagen des christlich frommen Selbstbewußtseins dem Allgemeinbegriff des

---

[1]) Ausdrücklich wird in der 1. A. der Glaubenslehre von der Dogmatik „die Reinigung und Vervollkommung“ der kirchl. Lehre, welche mit derjenigen Christi und der Apostel dem Inhalt nach „ganz gleichartig“ sein soll, erwartet. S. 6 f.

Digitized by Google

Christenthums unterzuordnen. Darin besteht die eigentliche wissenschaftliche Aufgabe der christlichen Lehre. Aber das Eigenthümliche und Charakteristische jeder Erscheinung kann immer nur auf dem empirisch-historischen Wege aufgenommen werden. Es handelt sich also um eine Verbindung der wissenschaftlichen (deductiven) und der empirischen (inductiven) Erkenntnißmethode. „Das eigenthümliche der christlichen Kirche, sagt Schleiermacher, kann weder rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet noch blos empirisch aufgefaßt werden. Denn keine Wissenschaft kann das individuelle durch den bloßen Gedanken erreichen und hervorbringen, sondern muß immer bei einem allgemeinen stehen bleiben. Wie alle s. g. Construktionen a priori auf dem geschichtlichen Gebiet immer an der Aufgabe gescheitert sind, daß das solchergestalt von oben abgeleitete sich nun auch wirklich als dasselbe zeigen sollte mit dem geschichtlich gegebenen: so ist es unleugbar auch hier. Die blos empirische Auffassung hingegen hat kein Maß noch eine Formel um das Wesentliche und sich gleichbleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden."

Demgemäß hat man von dem eigenthümlich Christlichen auszugehen sowohl bei Ausführung der Sitten- wie der Glaubenslehre. Und sämmtliche ethische und dogmatische Lehrsätze haben nur insoweit theologischen Charakter als sie von dem christlich-frommen Selbstbewußtsein getragen werden und sich auf dessen Erklärung direkt richten. Denn die allgemeine philosophische Theologie, Kosmologie und Anthropologie stehen in keinem näheren Verhältnisse zur christlichen wie zu jeder andern Religion. Ihre Lehren unterscheiden sich auf das Bestimmteste von den verwandten religiösen Dogmen dadurch, daß sie lediglich im Interesse der allgemeinen Welterklärung aufgestellt werden, während jene ausschließlich die Erkenntniß des religiösen Bewußtseins in allen seinen Relationen bezwecken.[1])

Indem somit Schleiermacher den eigenthümlichen Charakter der christlichen Religion dadurch retten wollte, daß er der Theologie das speculative Verfahren verbot, war er doch keineswegs gemeint, sie damit aus der Reihe der Wissenschaften zu streichen. Vielmehr

---

[1]) Vgl. auch Chr. Glaube 1. A. S. 10 und 11.

Digitized by Google

hat er sie durch Verweisung auf die historische Größe der christlichen Religion, welche von ihr dargestellt und erklärt werden soll, ganz eigentlich als eine Erfahrungswissenschaft bestimmt, die wie alle Erfahrungswissenschaft ihren Stoff nicht sowohl construirt als vielmehr aus der Geschichte aufnimmt, um ihn dann allerdings nach den allgemeinen Gesetzen der Erkenntniß zu bearbeiten. In dieser Richtung bewegt sich die Behauptung, daß alle christlichen Lehrsätze einen doppelten Charakter und Werth haben. Nämlich alle christlichen Sätze sind in einer Beziehung übervernünftig, in anderer vernünftig. „Uebervernünftig aber sind sie in derselben Beziehung, in der auch alles Erfahrungsmäßige übervernünftig ist, wie es denn auch eine innere Erfahrung ist, auf welche sie alle zurückgehen, nämlich daß sie auf einem Gegebenen beruhen und ohne dieses nicht hätten können durch Ableitung oder Zusammensetzung aus allgemein anerkannten und mittheilbaren Sätzen entstehen." Darin liegt denn auch der tiefste Grund warum man Keinem einen christlichen Satz plausibel machen kann, dem die Erfahrung, welche er doch immer ausdrückt, fehlt. Es gilt aber, wie bemerkt, von allem „Einzelnen und Eigenthümlichen," daß es nur „durch die anschauenwollende Liebe" aufgefaßt werden kann. In diesem Sinne also, sofern sie eine „innere Grunderfahrung," nämlich den „christlichen Gemüthszustand" zum Objekte hat, ist die Theologie übervernünftig. Dagegen ist dieselbe in ihrer Begriffs- und Satzbildung selbstredend den Gesetzen der Logik ebensogut unterworfen wie alle andere geschichtliche Wissenschaft. [1])

In derselben Linie liegt der Nachweis des doppelten — kirchlichen und wissenschaftlichen — Werthes aller christlichen Lehrsätze. Ihr kirchlicher Werth wird nämlich darin gefunden, daß sie wirklich der getreue Abdruck der frommen Gemüthserregungen sind, und zwar wie diese durch „ein hervorragendes Verhältniß" — in der christlichen Frömmigkeit also das Verhältniß von Sünde und Gnade — beherrscht und zu einem geistigen Ganzen verbunden werden. So wie die Zusammenstellung dogmatischer Sätze im System von dem nämlichen Bedürfniß ausgeht wie die dogmatische Satzbildung selbst,

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 13, Zus. Chr. Sitte S. 27 ff.

Digitized by Google

so soll dieselbe auch nur „das Abbild der natürlichen Abfolge" der religiösen Gemüthserregungen sein. Kein dogmatischer Satz kann logischer Grund eines andern sein, wohl aber kann jeder als Ausdruck des religiösen Bewußtseins auf die verschiedenen Beziehungen desselben Rücksicht nehmen, wo er doch immer nur eine zur vollständigen Darstellung bringt.

Die dogmatische Theologie kann deshalb je nach dem hervorragendsten religiösen Bedürfnisse an dem einen oder anderen Orte anfangen, wenn sie nur die Integrität, Unabhängigkeit und den vollständigen Gehalt des religiösen Bewußtseins, das als Ganzes zu denken ist, im Systeme zur Anschauung bringt. Dagegen besteht der eigentlich wissenschaftliche Werth der systematischen Theologie darin, daß sie ihren in der rednerischen oder dichterischen oder freien didaktischen Form aufgenommenen Stoff auf den richtigen, dialektisch fixirten Ausdruck bringt. Die Uebersetzung der religiösen Bildersprache in die abstrakte, dialektische Sprache, das Setzen „des eigentlichen Ausdrucks an Stelle des bildlichen" und die damit zugebende Aufklärung des frommen Selbstbewußtseins über seinen eigentlichen Gehalt — das ist die wissenschaftliche Funktion der christlichen Lehre, die mit ihrer „kirchlichen" Aufgabe niemals in Widerspruch treten kann. Demgemäß also wird die Dogmatik definirt als „die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengemeinschaft geltenden Lehre" deren Sätze als „Glaubenssätze von der darstellend belehrenden Art" aus der „logisch geordneten Reflexion über die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins" entspringen.[1])

Auf Wissenschaftlichkeit würde demnach diejenige Dogmatik (oder Ethik) den größten Anspruch erheben dürfen, welche ausgehend von den protestantisch aufgefaßten Grundthatsachen des frommen Selbstbewußtseins diese ihre Auffassung durch die Consequenz der Anordnung als folgerichtig und zusammengehörig bewährte, wobei dann freilich die Belege aus Schrift und Symbol zurücktreten. Was also in der Philosophie das „aus sich selbst zu entwickelnde Princip,"

[1]) Chr. Glaube 5 A. § 16—19. Vgl. 1 A. S. 14 f. Chr. Sitte S. 9. 12.

Digitized by Google

was in der exacten Wissenschaft ein bestimmtes Gebiet sinnlicher Wahrnehmung ist, das ist in der Theologie die innere Grundthatsache einer bestimmten Religiosität, die unter der Voraussetzung, daß sie „ein Ganzes" bildet, auch zu einer systematisch abgerundeten Darstellung gebracht werden kann. Diese „innere Grundthatsache" der christlichen Frömmigkeit und die Ordnung „der verschiedenen Arten wie diese Thatsache in den verschiedenen Verhältnissen zu den anderen Thatsachen des Bewußtseins modificirt erscheint" darzustellen, bildet die wissenschaftliche Aufgabe aller systematischen Theologie, welche durch die Methode, das christliche Princip nach der Verschiedenheit der menschlichen Geistesfunktionen zu entwickeln, keineswegs mit ihrem Stoffe in Widerspruch tritt, wovon wir uns indessen erst in der Darstellung der Ethik und Dogmatik genauer überzeugen können. Ebensowenig kann die christliche Theologie bei Lösung ihrer Aufgabe in Collision mit der objektiven Wissenschaft gerathen, und das um so weniger als beide, Welterkennen und Gotteserkenntniß, in der menschlichen Seele begründet und auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind. Die Apologetik aber hat die besondere Aufgabe nachzuweisen, daß ein solcher, „das Wesen des Menschen" treffender Widerspruch nur als Mißverständniß denkbar ist.

Allerdings ist der streng didaktische Ausdruck, sowie die Methode der Bewährung der Zusammengehörigkeit der einzelnen Formeln durch ihre Unterordnurg unter die Idee des Ganzen oder das christliche Princip, von dem jedesmaligen Zustande der philosophischen Disciplinen abhängig. Der didaktische Ausdruck kann sich nun auch an jedes philosophische System anlehnen, welches nur nicht das religiöse Element überhaupt oder dessen specifisch christliche Bestimmtheit in Frage stellt. Ja, Schleiermacher meint, bei dem Wechsel der dogmatischen Formen könne der religiöse Gehalt, den sie zur Darstellung bringen, sich völlig gleich bleiben, eine Meinung, an der ihn das Bedenken, ob nicht die Identität der wissenschaftlichen Terminologie über die eigentlich religiösen Differenzen auch täuschen könne, ganz und gar hätte irre machen sollen.[1])

Dagegen soll die Theologie andererseits darauf bestehen, daß

[1]) A. a. O. § 213—216.

Digitized by Google

auch die allgemeine Wissenschaft „die Thatsache" der christlichen Frömmigkeit als solche anerkennt und eine jede Terminologie ablehnen, welche den Grundvoraussetzungen alles frommen Selbstbewußtseins entgegen, zwischen Gott und Welt und in weiterer Abfolge zwischen Geistlichem und Sinnlichem alle Verschiedenheit aufhebt, wonach denn auch natürlich von gehemmtem und befreitem höherem Selbstbewußtsein, von Erlösungsbedürftigkeit und Erlösung nicht mehr die Rede sein könnte.[1]) Wenn somit die Theologie in der Methode von der Philosophie verschieden bleibt, so ist doch in den Resultaten eine Differenz zwischen der allgemeinen und der christlich-religiösen Lebens- und Weltanschauung undenkbar; denn die „allgemeine" Wissenschaft kann die Thatsache der Religion nicht ignoriren und begreift demnach jede besondere zur Erklärung einer bestimmten Religion aufgestellte Theologie als Theil in sich.[2])

Auch für die dogmatische Theologie scheidet Schleiermacher ein Gebiet der Virtuosität und des Gemeinbesitzes. Aber von jedem evangelischen Theologen wird verlangt, daß er im Bilden einer eigenen Ueberzeugung begriffen sei über alle Hauptpunkte des Lehrbegriffs und zwar derart, daß nicht nur das auf dem constitutiven Gegensatz von Sünde und Gnade beruhende wesentlich Gleiche, sondern auch die verschiedenen neuen Auffassungen, die jedenfalls ein geschichtliches Recht haben, in Betracht gezogen werden. Denn wenn auch der Glaube als Gemeingut der Christen derselbe bleibt, so ändert sich doch die Dogmatik mit der veränderten Behandlung des Kanon sowie mit der Philosophie.

c. Nun fragt es sich aber noch weiter wie die authentische Kenntniß des frommen Selbstbewußtseins oder „des Glaubens" der kirchlichen Gemeinschaft gewonnen werden soll. Die kurze Darstellung des theologischen Studiums erklärt hierzu: Jeder dogmatische Satz muß die Art wie er bestimmt ist, bewähren theils durch Zurückführung seines Gehaltes auf den neutestamentlichen Kanon, theils durch die Zusammenstimmung des wissenschaft-

---

[1]) Chr. Glaube § 28 vgl. mit § 2, 10, 18, 21, 22. Chr. Sitte S. 1, 27 ff. 77 ff. Vergl. auch Beil. A § 3 ff., 16 ff. C, IV f.

[2]) Christliche Sitte S. 27 f. 76. Anm. Chr. Glaube § 28, 3.

Digitized by Google

lichen Ausdrucks mit der Fassung verwandter Sätze. Eine veränderte Behandlung des Kanon wird immer auch eine Aenderung der Bewährung der Lehrsätze nach sich ziehen. An die Stelle der kanonischen Bewährung tritt aber die symbolische für die Sätze, welche den eigenthümlichen Charakter einer Periode ausdrücken, jedoch mit dem Vorbehalte, daß wir uns die damals geltende Auslegung des Kanons noch aneignen können.[1])

Da der eigenthümliche Charakter der evangelischen Lehre durch den Gegensatz zwischen der evangelischen und römischen Kirche bestimmt wird, so muß auch jeder symbolisch bewährte Satz diesen Gegensatz an sich tragen. Ebenso ist jeder Lehrsatz auf seine Stellung zu den die Periode beherrschenden innerkirchlichen Gegensätzen anzusehen.[2]) — Wesentlich übereinstimmend hiermit will die christliche Sitte die Kenntniß der christlichen Frömmigkeit aus der „lebendigen Sitte", der Schrift und dem Bekenntnisse der evangelischen Kirche als coordinirten Quellen der christlichen Lehre schöpfen, während die Glaubenslehre die nachträgliche Bewährung des von den dogmatisirenden Individuen aus dem Gemeingeiste der Kirche entworfenen Lehrsystems durch die Beziehung auf die Bekenntnißschriften und „in Ermanglung deren auf die neutestamentischen Schriften" postulirt. Und zwar wird hier den Bekenntnißschriften wenn nicht der Vorrang, so doch der Vortritt vor dem neuen Testamente eingeräumt, weil der Dogmatiker ja doch die protestantische Auffassung des specifisch Christlichen darzustellen habe.[3])

Wir übergehen die geistvolle aber oberflächliche Weise in welcher sich Schleiermacher mit der Differenz der verschiedenen protestantischen Lehrtypen und Kulte abfindet, indem er sie zu symbolischen Vertheidigern des Rechtes des Individuellen in der Kirche aufstellt, meinen aber, daß ihn schon die an sich wichtige Bestimmung des Gegensatzes des Katholischen und Protestantischen zu einer an-

---

[1]) I, § 209—211.

[2]) A. a. O. § 212, 217.

[3]) Chr. Sitte S. 90 Anm. 93 ff. Vergl. Lit. A § 26, 3. Christl. Glaube § 27, 1 ff., § 19 Zus. wo die Selbstverkündigung Christi als Quelle der christlichen Lehre bezeichnet wird.

Digitized by Google

deren Werthschätzung und Rangordnung der Erkenntnißquellen der christlichen Lehre hätte führen können. Denn indem die evangelische Gemeinde ihr religiöses Bewußtsein direkt auf Christus zurückführt, muß sie auch die Urkunde von der Begründung desselben durch den Erlöser den Bekenntnißschriften, in welchem sie ja auch nur ihre Auffassung der ursprünglichen christlichen Religion nach Maßgabe der heiligen Schrift bezeugen will, ohne Zweifel ebenso entschieden überordnen wie dem individuellen Glauben ihrer einzelnen Glieder. Allerdings ist der Glaube der christlichen Gemeinde, daß sie durch Christus mit Gott versöhnt und zu der Aufgabe des Reiches Gottes berufen sei, wie er sich in ihrem Cultus und in ihrer Lehre, in ihren Liedern und Gebeten ausdrückt, das nächste Objekt für die dogmatische Erkenntniß. Da aber dieser Glaube als geschichtliche Fortwirkung des urchristlichen Glaubens mit diesem in dem Lebenswerke Christi seinen Ursprung wie seine Begründung, seine eigenthümliche Begrenzung wie seine maßgebende Normirung findet, so erhellt schon daraus, daß die Urkunde über „das specifisch Christliche" als Erkenntnißquelle den Erkenntnißquellen des „specifisch Protestantischen" überzuordnen ist. Zumal ja der Anspruch der kirchlichen Bekenntnißschriften das wahre Christenthum zu vertreten nur von der Schrift aus gerechtfertigt oder verworfen werden kann. Dagegen hat Schleiermacher recht, wenn er das alte Testament nur als Hülfsbuch des Verständnisses des neuen in Anschlag bringt und als eigentliches Objekt des theologischen Erkennens sowenig wie die Kirchenlehre die Bibellehre, sondern vielmehr den lebendigen Glauben der christlichen Gemeinde, daß sie mit Christus durch Gott versöhnt sei und das ihm entsprechende sittliche Verhalten bezeichnet.

Diese Bestimmung über die Erhebung des Stoffes der christlichen Lehre wird aber nicht beeinträchtigt durch die Methode, nach welcher das aus Gemeindeglaube, Bibel und Bekenntniß erhobene Material formell bearbeitet und gestaltet werden soll.

Befriedigen können diese Ausführungen freilich ebensowenig wie die vorhergehenden über Stoff und Methode der Systematik. Gewiß muß der Stoff der christlichen Lehre — der christliche Glaube — erhoben werden aus den wesentlichen kirchlichen Darstellungen desselben, also aus Bekenntniß, Cultus, Sitte rc. Aber in welcher

Digitized by Google

Stufenfolge? In welcher Rangordnung? Und wie verhält sich der somit aus einer bestimmten Periode gewonnene Stoff zu den Glaubensdarstellungen anderer Perioden? Warum gebührt der Darstellung des Glaubens der Urgemeinde, wie er in der Schrift urkundlich vorliegt, der Vorrang vor der jeder anderen Epoche? Warum, wenn es sich um die Darstellung des Christenthums als Ganzes handelt, beschränkt sich der protestantische Dogmatiker auf die Gründungsepoche und auf die reformatorische Epoche des Christenthums?

Auf diese Fragen erhalten wir ebensowenig eine klare in sich geschlossene Antwort wie auf die anderen wodurch sich die Systematik von der Historie und von der Philosophie unterscheide und ob denn „die logisch-grammatische Ordnung“ der Glaubensaussagen wirklich die Methode sei, um zur Anschauung und Beurtheilung der christlichen Religion als Ganzes zu gelangen. Eine eingehendere Beurtheilung wird indessen erst bei der Darstellung der systematischen Theologie Schleiermachers erfolgen können.

d. Es bleibt hervorzuheben, daß Schleiermacher die Theilung der dogmatischen Theologie in die Dogmatik im engeren Sinne und in die christliche Sittenlehre für unwesentlich erklärt, wie sie denn auch weder in der katholischen noch in der evangelischen Kirche ursprünglich zu finden sei. Die christlichen Lebensregeln sind als Entwickelungen des christlichen Begriffs des Guten auch theoretischer Natur und Glaubenssätze so gut wie die eigentlich dogmatischen, da sie es ebenfalls mit dem christlich frommen Selbstbewußtsein zu thun haben, nur so wie es sich als Antrieb kund gibt. Allerdings hat die Trennung der dogmatischen und moralischen Sätze den Vortheil für sich, daß man die Zusammengehörigkeit beider leichter auffaßt und der traditionellen Vernachlässigung der Ethik vorbeugt. Indessen ist die letztere keine nothwendige Folge der gleichzeitigen Behandlung, die sich besonders auch deshalb empfiehlt, weil dadurch der Ausartung der Dogmatik in geistlose Formeln- und der Ethik in äußerliche Vorschriften-Sammlungen am wirksamsten vorgebeugt werde. Und jedenfalls begegnet die gemeinschaftliche Behandlung dem Vorurtheil als ob man bei ganz verschiedener Dogmatik in der Ethik dennoch übereinstimmen könne.

Ueber dieses schwankende Urtheil hat Schleiermacher seine eigene

Digitized by Google

Lehrpraxis hinausgeführt. Aber man merkt der Schwachheit seiner anfänglich für die Theilung der systematischen Theologie in Dogmatik und Ethik ins Feld geführten Gründe an, daß er sich nur zögernd für die getrennte Behandlnng entschieden hat. Die Theilung soll nämlich ihre Rechtfertigung darin finden, daß sich die Bewährung aus Kanon und Symbol bei den ethischen Sätzen anders gestalte wie bei den dogmatischen und daß die Terminologie für beide aus verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten herstamme.

Diese Gründe für die Trennung beider Disciplinen leuchten nun freilich nicht ein. Denn inwiefern soll die kanonische Bewährung der ethischen Sätze eine andere sein wie bei den dogmatischen? Und inwiefern soll die an die Methaphysik angeschlossene dogmatische Terminologie von der an die philosophische Ethik angewiesenen der theologischen Sittenlehre abweichen?

Bei der Schwachheit dieser Gründe für die Trennung versteht sich denn auch das wiederholte Postulat der gemeinschaftlichen Behandlung. Beide Disciplinen haben ihren Einheitspunkt in dem frommen Selbstbewußtsein, das sie beschreiben; jedenfalls darf also keine ohne stete Beziehung auf die andere ausgearbeitet werden, und neben der getrennten Behandlung wird die gemeinschaftliche immer ihren Platz behaupten können. Bei der einen und anderen Methode bleibt aber hauptsächlich zu beachten, daß die Systematik ihren theologischen Charakter nicht verleugne und in das verwandte philosophische Gebiet übergehe, weil sie im letzteren Falle für die Kirchenleitung ganz unbrauchbar würde.[1])

Auch die Definition der systematischen Theologie in der Glaubenslehre und Sittenlehre kommt über dieses Schwanken nicht recht hinaus. Beide Disciplinen, wird hier näher ausgeführt, entwickeln was in dem christlichen Glauben anfänglich ungetrennt gesetzt ist, beide beruhen auf der Idee des Reiches Gottes als der Art und Weise des Christen zu sein. Die Grundvoraussetzung beider, „das was den Menschen zum Christen macht,“ kann mit dem gleichen Rechte ursprünglich als Erkenntniß wie als Handlungsweise angesehen werden. Woraus folgt, daß sie als Indifferenz beider

---

[1]) I, § 229 ff.

Digitized by Google

verstanden werden muß. Diese Indifferenz also muß aufgesucht werden, wonach sich erst entscheiden läßt, ob es ein anderer Proceß ist, wenn die Handlungsweise und ein anderer, wenn die Erkenntniß sich entwickelt. Jener ursprüngliche Zustand ist nun gewiß nicht weder bloßes Vorstellungen-Haben, noch bloßes innerliches oder äußerliches Handeln, sondern Identität von Interesse und Antrieb. Auch in dem christlich bestimmten Verhältnisse des Menschen zu Gott — dem gemeinsamen Objekte aller systematischen Theologie — hört ursprünglich jeder Gegensatz auf. Der Mensch muß erst die Einwirkung Gottes, einerlei wodurch sie vermittelt ist, erfahren oder erleben. Und eben dieses innere religiöse Erlebniß, die Frömmigkeit selbst ist zunächst nichts als Reception der Gnade. Aber weil diese Reception immer nur momentan als solche ins Bewußtsein tritt und sofort das gesammte geistige Leben afficirt und in Bewegung setzt, deshalb wird das religiöse Erlebniß zugleich Interesse und Antrieb, ein sehr treffender Gedanke, den Schleiermacher übrigens auch hier nicht eingehender begründet. Dogmatik und Ethik haben also denselben Gegenstand darzustellen: das Verhältniß des Menschen zu Gott. Aber in der Betrachtungsweise gehen sie auseinander: die Dogmatik stellt das religiöse Verhältniß als Interesse dar, die Ethik als Antrieb. Demgemäß wird für die erstere die Grundformel gebildet: „was muß sein, weil die religiöse Form des Selbstbewußtseins, der religiöse Gemüthszustand ist?“ für die Ethik: „was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein und durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist?“ Weil nämlich auch der religiöse Gemüthszustand nur in „der Form des Gegensatzes“ erfaßt werden kann, so muß derselbe einerseits in seiner relativen Ruhe, andererseits in seiner relativen Bewegung dargestellt werden.[1])

Diese Darstellung bestätigt zunächst das bereits früher ausgesprochene Urtheil, daß die systematische Theologie an die Stelle der s. g. philosophischen zu treten habe, weil sie sich nicht als lediglich

---

[1]) Chr. Sitte S. 12--14. Beil. A § 26 ff., wonach die Dogmatik die „leidende“, die Ethik „die praktische“ Seite des Gefühls in seiner religiösen Bestimmtheit, die als solche „unaussprechlich“ ist, darzustellen habe. Chr. Glaube § 26.

Digitized by Google

historische Disciplin bestimmen läßt. Die Bewährung der systematischen Sätze in ihrem inneren Zusammenhange sowie in ihrer Abhängigkeit von Kanon und Symbol ist bereits keine Aufgabe für den Historiker. Sobald es sich also bei der systematischen Theologie nicht um eine bloße Beschreibung der jeweiligen Kirchenlehre oder um psychologische Experimente an dem frommen Selbstbewußtsein Einzelner oder einzelner Kreise in der Kirche, sondern um die Erkenntniß der kirchlichen Ausprägung des Christenthums in einer bestimmten Epoche nach ihrem Verhältnisse zu dem christlichen Principe und in ihren Beziehungen zum allgemeinen Kulturleben handelt, überschreitet Schleiermacher selbst die gesetzliche Linie, welche er der dogmatischen Theologie gezogen und nähert sich der Auffassung, welche von derselben die authentische Erkenntniß und die wissenschaftliche Bewährung der christlichen als der wahren Religion erwartet. Das wird bestätigt durch seine Behandlung der Glaubens- und der Sittenlehre, welche von der Ueberzeugung getragen ist, daß wir in der religiös-sittlichen Lebens- und Weltanschauung des Christenthums die allgemein giltige Lösung des Welträthsels zu erkennen haben, soweit nämlich diese Lösung überhaupt für Menschen erreichbar ist.[1])

4. Die geschichtliche Erkenntniß der jeweiligen kirchlichen Lage vervollständigt sich, wie bemerkt, in der kirchlichen Statistik, oder in der Erkenntniß des gesellschaftlichen Gesammtzustandes der Kirche.[2]) Die Aufgabe soll alle kirchlichen Gemeinschaften umfassen und in Beziehung auf die innere Beschaffenheit, bei welcher wieder Gehalt und Form zu trennen wären, und die äußeren Verhältnisse sich theilen lassen.

Der Gehalt einer kirchlichen Gemeinschaft beruht auf der Stärke und Gleichmäßigkeit, womit die gesammte Masse von dem eigenthümlichen Gemeingeiste durchdrungen ist. Derselbe wird im

---

[1]) Obwohl Schleiermacher auch hier wieder das Vorurtheil verwirrend nachwirken läßt, daß es neben den Erfahrungswissenschaften eine „absolute Wissenschaft“ gebe, hat er doch schon in der Dialektik erhebliche Zweifel an der Möglichkeit einer solchen geäußert und der Religion die Aufgabe der Methaphysik zugewiesen. Vgl. Bd. I Cap. III. § 11 u. 12.

[2]) I. § 232 ff.

Digitized by Google

Gegensatze zum Separatismus und Indifferentismus erkannt einmal aus dem Entwicklungsexponenten des Lehrbegriffs und zwar mit Rücksicht auf die Einstimmigkeit oder Mannigfaltigkeit der Resultate und auf das Interesse der Gemeinde an dieser Funktion, dann aber aus dem Einflusse des kirchlichen Gemeingeistes auf die übrigen Lebensgebiete und aus dessen Manifestation im gottesdienstlichen Leben. Dagegen beruht die Form, unter welcher eine kirchliche Gemeinschaft besteht, oder ihre Verfassung auf der Art wie die Kirchenleitung organisirt ist und auf dem Verhältnisse der Laien zu dem Klerus.

Der eigentliche Werth einer statistischen Darstellung der inneren Beschaffenheit der Kirchen besteht aber darin, daß man den gegenseitigen Einfluß von Verfassung und innerem Zustande richtig schätzen lernt.[1])

Was nun die äußeren Verhältnisse einer Kirchengemeinschaft betrifft, so sind dieselben theils gleichartige in der Beziehung auf andere christliche und nichtchristliche Kirchen, theils ungleichartige in Beziehung auf die bürgerliche Gesellschaft und die Wissenschaft. Für das Verhältniß der Kirche zur Wissenschaft wie zum Staate kommt in Betracht, daß die erstere das objective Recht der letzteren und diese das subjective Recht der Kirche in allen ihren Funktionen anerkenne. Die Kenntniß aller Beziehungen der Kirchen unter sich und zum Staate ist aber unumgänglich Voraussetzung jedes vorurtheilsfreien und zweckmäßigen Wirkens für eine Kirche. Es kommt nur darauf an die statistischen Kenntnisse über das blos topographische und bibliographische hinauszuführen und eine zusammenhängende lebendige Einsicht in die wirklichen Verhältnisse zu gewinnen.

Diesem Zwecke sollen die Symbolik, welche die comparative Erkenntniß des herrschenden Lehrbegriffs, freilich ohne Beziehung auf die übrigen kirchlichen Zustände zu geben pflegt, und die biblische Dogmatik, sofern sie nur ein Bild des apostolischen Zeitalters zu entwerfen vermag, untergeordnet werden. Denn beide Disciplinen verzichten auf die Bewährung des Zusammenhangs ihrer Sätze und verfahren, sofern sie lediglich, die eine ein Bild der

[1]) I. § 233—237.

jeweiligen herrschenden, die andere der apostolischen Lehre geben, rein historisch und ordnen sich also der statistischen Theologie unter.[1])

Noch empfiehlt Schleiermacher, im Rückblick auf die gesammte historische Theologie, die Darstellung hervorragender Epochen an das Leben ihrer bedeutendsten Träger anzuschließen. Die Biographien „der Kirchenfürsten" veranschaulichen jedenfalls an einem Punkte das Leben einer ganzen kirchlichen Epoche in einer bei der Gesammtdarstellung unerreichbar anschaulichen Weise.[2])

Blicken wir schließlich auf das Verhältniß der beiden Hauptgruppen der theoretischen Theologie zurück, so können wir nach allem Vorangegangenen nicht unbedingt zustimmen, wenn Schleiermacher die richtige Behandlung der historischen Theologie von der Ausbildung der philosophischen, welche nur die chronologische Kenntniß der Kirche voraussetze, abhängig erklärt. Dagegen ist es im Allgemeinen richtig, daß die historische Forschung durch philosophische Bildung ebenso unterstützt wie diese erst durch jene bestätigt und begründet werden kann.[3])

51. Die praktische Theologie.

Diese letzte Abtheilung der Theologie ist nur für Diejenigen, in welchen kirchliches Interesse und wissenschaftlicher Geist vereinigt sind. Denn während die philosophische Theologie die Gefühle der Lust und Unlust an dem jedesmaligen Zustand der Kirche zum klaren Bewußtsein bringt, indem sie dieselbe an ihrer Idee mißt, ist es die Aufgabe der praktischen, die besonnene Thätigkeit, zu welcher sich die mit jenen Gefühlen zusammenhängenden Gemüthsbewegungen entwickeln, mit klarem Bewußtsein zu ordnen und zum Ziel zu führen. Also sind es gerade diese beiden Theile der Theologie, welche sich in der Richtung auf das unmittelbare Leben der Kirche begegnen und ergänzen. Jedem entstehen nämlich seine praktischen Aufgaben nicht anders als durch eine Vergleichung des jeweiligen Zustandes der Kirche mit seinem Begriffe von ihrem und des Christenthums Wesen.[4])

---

[1]) I. § 238—250.
[2]) I. § 251.
[3]) I. § 252—256.
[4]) I. § 257—259.

Digitized by Google

Die praktische Theologie hat es freilich nicht mit der richtigen Fassung der kirchlichen Aufgabe zu thun, sondern allein mit der richtigen Verfahrungsweise bei der Erledigung aller unter den Begriff der Kirchenleitung fallenden Aufgaben. Sie gibt die Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche. Und zwar in unserem Falle der evangelischen Kirche als „der Gesammtheit derer, welche in ihrem gemeinsamen Leben sich Christo annähern wollen," oder der Gemeinschaft, welche sich den Zweck „der selbständigen Ausübung des Christenthums" gesetzt hat. Weil nun hier der Gegensatz von Klerus und Laien anders aufgefaßt wird wie in der römischen Kirche, deshalb darf die praktische Theologie weder mit „dem wissenschaftlichen und kirchlichen Gemeingeiste," noch auch mit dem in beiden präsenten „christlichen Princip" in Collision gerathen. Auszuschließen sind also bei der Verfolgung ihres Zweckes alle solche Mittel, welche das kirchliche Band lösen oder die Kraft des christlichen Princips schwächen könnten. Ebensowenig dürfen die gewählten Mittel der in dem Gleichgewichte des wissenschaftlichen und kirchlichen Interesses ruhenden theologischen Gesinnung des Handelnden zuwider sein. Da indessen alle Einwirkung auf die Kirche Seelenleitung durch Einwirkung auf die Gemüther, d. h. wieder Seelenleitung ist, so ist es unfruchtbar die Regeln als Mittel zu betrachten, wo Mittel und Zweck zusammenfallen. Folglich haben wir die richtigen Methoden in der Verfolgung des Zweckes zu betrachten. Aus demselben Grund fallen auch die Classifikationen der Aufgabe und die Verfahrungsweisen bei ihrer Lösung zusammen. Die Aufgaben der Kirchenleitung lassen sich eben nur in der Darstellung ihrer Methoden näher beschreiben.[1])

Die Vorschriften der praktischen Theologie sind aber nichts anderes als Kunstregeln, d. h. allgemeine Grundsätze, deren richtige Anwendung auf die einzelnen Fälle ganz dem Takte und Talent des berufenen Praktikers anheimgegeben werden muß. Denn weder die Kenntniß der Regel noch auch die allseitigste theologische Ausrüstung und Gesinnung als solche machen einen zum geschickten

---

[1]) I. § 260—264. Vgl. die Vorles. über prakt. Theol. Werke VIII. S. 24 ff. 30 f. 39—62.

Digitized by Google

Praktiker, obwohl sie unentbehrliche Voraussetzungen der Praxis sind. [1])

Nun beruht alle Kirchenleitung auf einer bestimmten Gestaltung des ursprünglichen Gegensatzes zwischen den Hervorragenden und der Masse, denn ohne denselben könnte wohl eine gleichmäßige Entwicklung erfolgen, nicht aber eine Leitung. Ohne eine bestimmte Gestaltung dieses Gegensatzes aber könnte die Leitung nur ein Verhältniß zwischen Einzelnen sein. Diese Gestaltung ist nun immer die zum Behuf der Ausgleichung und Förderung festgestellte Methode des Umlaufs, vermöge deren die religiöse Kraft der Hervorragenden die Masse anregt und wiederum die Masse jene zur Mittheilung auffordert. Wir haben aber die Gestaltung des Gegensatzes nach zwei Seiten näher zu verfolgen, nämlich sowohl zum Behufe der Wirksamkeit vermittelst religiöser Vorstellungen wie des Einflußes auf das Leben, d. h. die leitende Thätigkeit im Cultus und in der Anordnung der Sitte. [2])

Da sich bei den Hervorragenden die beiden Elemente der theologischen Gesinnung nie völlig im Gleichgewicht befinden, so wird es immer sowohl vorwiegend klerikalische wie vorwiegend theologische Kirchenleitung geben. Ferner muß man die lokale, auf die Einzelgemeinde und die allgemeine, auf die Kirche gerichtete Leitung unterscheiden. Daß bei der Trennung der Kirchen jede ihr eigene Kirchenleitung hat, versteht sich von selbst. Deshalb können wir auch nur für die evangelische Kirche und in dieser wieder nur für die deutsche evangelische Kirche eine praktische Theologie aufstellen. [3])

Dieselbe zerfällt nach dem Obigen in die Theorie vom Kirchenregiment, das sich also auf die Kirche als Ganzes richtet, und vom Kirchendienst, der sich auf die Lokalgemeinde bezieht. [4])

Wir stellen zunächst die Grundsätze des Kirchendienstes auf. Die Lokalgemeinde als Verbindung verschiedener christlicher Hauswesen zum Zwecke der Religionsübung ist die einfachste vollkommene kirchliche Organisation. Die leitende Thätigkeit in derselben ist nun

[1]) I. § 265. 266.

[2]) I. § 267—269.

[3]) I. § 270—273.

[4]) I. § 272—276, vgl. VIII. S. 33 ff.

theils die erbauende im Cultus oder dem Zusammentreten der Gemeinde zur Erweckung und Belebung des frommen Bewußtseins, theils die regierende durch Anordnung der Sitte, aber auch durch Einfluß auf das Leben des Einzelnen.[1])

Was den Cultus betrifft, so beruht die erbauende Wirksamkeit desselben vorwiegend auf der Mittheilung des zum Gedanken gewordenen frommen Selbstbewußtseins; sofern dieselbe als eine Kunst angesehen werden darf, gibt es auch eine Theorie darüber. Dieselbe würde zu bestimmen haben, welche Elemente der kirchlichen Lehre sich für diese Mittheilung eignen und in welcher Weise sie sich für sie eignen. Da nun der Cultus sowohl aus poetischen wie prosaischen Elementen besteht, so hätten wir uns über den poetischen und prosaischen religiösen Stil, sowie über die Mischungsverhältnisse beider Elemente im Cultus zu verständigen. Die religiöse Rede, obwohl in ihrer gegenwärtigen Predigtform etwas rein Zufälliges, tritt doch dem Geiste der evangelischen Kirche gemäß in den Vordergrund. Die Disciplin, welche die Methode der religiösen Rede feststellt, ist die Homiletik, die übrigens die Predigtform nicht als feststehend voraussetzen darf, sondern den Gegenstand auf allgemeinere und freiere Weise zu behandeln hat.[2])

Während dieser Theil des Cultus der freien Produktivität des Kirchendieners anheimfällt, verhält sich derselbe in einem andern nur als Organ des Kirchenregiments. Das ist das liturgische Element des Cultus, welches übrigens nur in dem Maße evangelischen Grundsätzen gemäß ist, als in ihm die freie Selbstbestimmung nicht ausgeschlossen wird.

Dabei erhebt sich die Frage ob auch für die organischen Thätigkeiten, welche die kultischen Handlungen begleiten und unterstützen, sowie für die gottesdienstlichen Räume bestimmte Regeln, nach welchen beides zu gestalten wäre, aufgestellt werden können, eine Frage, die Schleiermacher hier nicht weiter berücksichtigt.[3])

Sofern nun unter den Empfänglichen immer ein Theil hinter

---

[1]) I. § 277—279.
[2]) I. § 280—286.
[3]) I. § 286—289.

Digitized by Google

dem Ganzen zurückbleibt, so ist ihr Zustand als Einzelner Gegenstand der leitenden Thätigkeit oder der Seelsorge. Bei ihr handelt es sich vor allem um die Erziehung der Unmündigen, deren Theorie die Katechetik genannt wird. Sie wird sich darauf zu richten haben, wie die Unmündigen sowohl für die erbauende wie für die ordnende Thätigkeit empfänglich gemacht werden können, oder wie die erkennende und die thätige Seite des religiösen Bewußtseins zu beleben und damit die Annäherung der Unmündigen an die überwiegend Selbstthätigen zu erreichen sei.[1])

Dabei muß sowohl auf die Entwickelung der Frömmigkeit im Gegensatze zum sinnlichen Selbstbewußtsein und in ihrem christlichen und evangelischen Charakter wie auch auf das Verhältniß der individuellen und universellen Richtung in Bezug auf Ausgleichung wie Fortschreitung besondere Rücksicht genommen werden. Woran man die Theorie über die Behandlung der Convertenden, sowie die Theorie der Mission anschließen könnte.[2])

Dagegen wird man unter Seelsorge im engeren Sinne die Theorie der Einwirkung auf solche einzelne Gemeindeglieder verstehen, welche ihrer Gleichheit mit dem Ganzen durch innere oder äußere Ursachen verlustig gegangen sind. Dabei fragt es sich, ob der Bedürftige oder der Mittheilende das hierzu nothwendige Verhältniß anknüpfen soll.[3])

Der Verlust der Gleichheit (als Kleinstes der Ungleichheit) aus inneren Ursachen wird immer als Opposition gegen die erbauende und ordnende Thätigkeit auftreten. In Bezug hierauf handelt es sich also darum, ob das Verfahren gegen dieselbe aus beiden Elementen im Geiste der evangelischen Kirche zusammenzusetzen ist und wie das geschehen solle, ferner ob die Seelsorge, wenn sie sich zwecklos erweist, aufzuhören hat, indem jedes Verhältniß abgebrochen wird, oder nicht.[4])

Für die aus äußeren Ursachen nothwendige Seelsorge, welche

---

[1]) A. a. O. Die Katechetik ist also ein Theil der Pädagogik. § 290—294.

[2]) § 295—298.

[3]) § 299. 300.

[4]) § 301.

Digitized by Google

wesentlich geistige Krankenpflege ist, bleibt der Ausgleich der amtlichen mit der geselligen Wirksamkeit auf die Empfänglichen aus der Gemeinde das Wichtigste. Denn es handelt sich hier allein um Ergänzung eines momentan aufgehobenen Antheils am gemeinsamen Leben. Einer besonderen Theorie der erbauenden Thätigkeit bedarf es freilich dafür nicht, da dieselbe sich kaum von dem gewöhnlichen Gespräch unterscheiden läßt.[1])

Die anordnende Thätigkeit innerhalb der Gemeinde hat das Recht der umfassenden Einwirkung des Kirchenregiments mit den unabweisbaren Ansprüchen der persönlichen Freiheit auszugleichen.[2])

Da aber in der evangelischen Kirche im Gegensatze zur katholischen Alles in der Entwickelung begriffen ist, so sind nur im Allgemeinen Regeln aufzustellen, wie das Gesammtleben allmählich der Gestalt näher gebracht werden kann, welche der reiferen Einsicht der Fortgeschrittenen entspricht.[3])

Ferner handelt es sich mit Rücksicht auf das Verflochtensein der christlichen Gemeinde in die geselligen und bürgerlichen Verhältnissen um Angabe der Weise wie auch auf diesem Gebiete dem Einfluß des christlichen und evangelischen Geistes größere Geltung verschafft werden kann.[4])

Endlich muß die Grenze zwischen der amtlichen Wirksamkeit zum Zwecke aller gemeinsamen im Begriff der Gemeinde liegenden Werke (Diakonie) und der freien persönlichen Wirksamkeit Einzelner bestimmt werden.[5])

Da hier der Kirchendienst ganz allgemein gefaßt ist und unter dem Klerus Alle in irgend einer Weise dabei Betheiligte verstanden werden, so kann hier von der Vertheilung der Geschäfte nicht gehandelt werden, da diese unter die Kategorie Verfassung fällt. Ebenso wird der Einfluß, welchen das kirchliche Verhältniß zwischen Klerus im engeren Sinne und Laien auf das Zusammensein der Letzteren

---

1) I. § 302.

2) A. a. O. § 303.

3) § 304.

4) § 305.

5) § 306.

Digitized by Google

in den bürgerlichen, geselligen und wissenschaftlichen Verhältnissen ausübt, nur ganz allgemein bezeichnet werden können.[1])

Als **Grundsätze des Kirchenregiments** stellt **Schleiermacher** Folgendes auf.

Es ist zuerst die Mannichfaltigkeit der Verhältnisse, welche sich zwischen dem Kirchenregiment' und den Gemeinden entwickeln können, darauf anzusehen, welche Formen dem eigenthümlichen Charakter der evangelischen Kirche entsprechen und welche durch denselben ausgeschlossen werden. Dieses Verhältniß, welches die Wirksamkeit des Kirchenregiments mit der freien Selbstthätigkeit der Gemeinden in Beziehung setzt, bildet die innere Kirchenverfassung. Da dieselbe aber in den verschiedenen Complexen evangelischer Gemeinden verschieden, die Theologie aber für alle dieselbe ist, so wird die Theorie des Kirchenregiments die identischen Aufgaben für alle dieselben zur Darstellung bringen.[2])

Das evangelische Kirchenregiment besteht aber gemäß seines historischen Ursprungs aus einem gebundenen Element, nämlich der Gestaltung des Gegensatzes für den betreffenden Complex, und einem ungebundenen, nämlich der freien Einwirkung auf das Ganze, welche jedes dazu berufene Mitglied der Kirche ausüben kann. Aus letzterer ist die evangelische Kirche entstanden; sie wird sie also immer frei zu geben haben, in der Voraussetzung, daß die Einwirkung Unberufener auf die Dauer ihr nicht schaden kann, diejenige der Berufenen aber ihrer Entwickelung unentbehrlich ist. Für beide handelt es sich um den gleichen Zweck: die immer reinere Darstellung und Entfaltung der christlichen Idee, wobei sich naturgemäß das organisirte Element, die kirchliche Autorität, vorwiegend ordnend und beschränkend, die freie geistige Macht dagegen aufregend und warnend verhalten wird. Da aber der kirchlichen Autorität jede äußere Sanktionirung ihrer Aussprüche abgeht, so repräsentirt sie den Gemeingeist, die freie geistige Macht aber das Bestreben um Reform desselben. Je lebendiger beide Thätigkeiten sich in gegenseitiger An-

---

[1]) I. § 307. 308.

[2]) I. § 309—311.

Digitized by Google

erkennung und Förderung entfalten und ineinandergreifen, desto befriedigender ist der kirchliche Gesammtzustand.[1])

Da nun ein größerer kirchlicher Zusammenhang ohne eine Gleichheit oder Leichtigkeit der Ausgleichung unter den ihn constituirenden Gemeinden nicht bestehen kann, so hat die kirchliche Autorität auch Antheil an der Gestaltung des Gegensatzes von Klerus und Laien, der auch die Einzelgemeinde constituirt. Die Theorie aber hat denselben zu fixiren und zu bestimmen wie sich diese Verschiedenheit in allen Funktionen des Kirchendienstes geltend mache. Die Erhaltung dieser Gleichheit ist durch die kirchliche Gesetzgebung zu sichern. Das geschieht durch Vereinigung von Cultus und Sitte in welchen dieselbe erscheint und durch Begründung der Beweglichkeit wie Gleichförmigkeit beider.[2])

Ebenso muß die kirchliche Autorität als Repräsentantin des Gemeingeistes den Ausschlag geben, wenn es sich in einer Gemeinde um Ausgleichung einer Opposition handelt. Dabei ist die Frage zu erledigen, ob und in welcher Weise Kirchenzucht und Kirchenbann der evangelischen Kirche entsprechen. Dagegen ist das Verhältniß des Kirchenregiments zum Lehrbegriff vorerst wegen der verschiedenen Auffassung desselben noch nicht zu bestimmen.[3])

Die Einheit der evangelischen Kirche und ihrer Lehrgemeinschaft in der Verschiedenheit ihrer Bildungen vorausgesetzt, ist es Aufgabe der kirchlichen Autorität sowohl die Resultate der freien Forschung, sofern sie in die Ueberzeugung der Gemeinde aufgenommen sind, zur Lehrreform zuzulassen, wie die Einheit der Kirche in den Grundsätzen ihres Ursprungs zu schützen.[4])

Was ferner das Verhältniß der Kirche zum Staate betrifft, so soll die kirchliche Autorität dahin wirken, daß bei der Unmögkeit einer absoluten Trennung beider die Kirche weder in eine kraftlose Unabhängigkeit vom Staat, noch in eine wie immer angesehene Dienstbarkeit unter ihm gerathe. Dieselbe Aufgabe ist der Autorität

[1]) I. § 312—314.
[2]) I. § 315—219.
[3]) I. § 320—322.
[4]) I. § 323.

Digitized by Google

gegenüber den vom Staate organisirten Bildungsanstalten gestellt; aber eine Theorie zu entwerfen, nach welcher sie hier und dort zu lösen wäre, ist mit Rücksicht auf den Wechsel und die Ungleichheit der Verhältnisse kaum möglich.[1])

Die letzte Aufgabe der kirchlichen Autorität ist die, darauf hinzuwirken, daß die verschiedenen Kirchenvereine, welche die evangelische Kirche constituiren, und zwar ein jeder gegenüber dem anderen auf einen genaueren Zusammenhang unter sich gerichtet bleiben. Freilich fällt die Lösung dieser Aufgabe mehr der freien Geistesmacht als der immer begrenzten Autorität der besonderen Kirchenregimente anheim.[2])

Da die freie Geistesmacht in ihrer Wirksamkeit auf das Ganze eine möglichst unbeschränkte Oeffentlichkeit voraussetzt, so werden immer die akademischen Theologen und die kirchlichen Schriftsteller als ihre berufensten Träger erscheinen und zwar in dem Maße als sie sich dem Begriffe des Kirchenfürsten nähern. Für den akademischen Lehrer handelt es sich dabei besonders darum den wissenschaftlichen Geist zu beleben, ohne das religiöse Interesse abzuschwächen, ferner mit dem Sinne für den wissenschaftlichen Fortschritt die Pietät für die früheren Ergebnisse namentlich auch in ihrer Bedeutung für die Kirche zu verbinden. Dem Schriftsteller aber ist zu empfehlen, das Wahre am Falschen zu entdecken und dem Eigenthümlichen, wo es immer erscheint, seine Beziehung zum kirchlichen Bedürfniß anzuweisen, ferner den Gegensatz und die Uebereinstimmung des Alten und Neuen aufzudecken, und endlich seine Darstellung so einzurichten, daß sie nur für diejenigen einen Reiz hat, welche sie nicht mißbrauchen.[3])

Blicken wir auf das Ganze zurück, so ergibt sich, daß im Gebiete des Kirchenregiments oder auch in dem des Kirchendienstes derjenige die Aufgaben am richtigsten stellen wird, der sich seine philosophische Theologie am vollkommensten durchgebildet hat. Die richtigsten Methoden wird der finden, der am vielseitigsten auf ge-

---

[1]) I. § 325. 326.

[2]) I. § 327.

[3]) I. § 328—334.

Digitized by Google

schichtlicher Basis in der Gegenwart lebt. Hingegen ist die Ausführung überall durch Naturanlagen und allgemeine Bildung bedingt. Die höchste Vollkommenheit der praktischen Theologie im Besonderen wird darin bestehen, daß sie Kirchenregiment und Kirchendienst jedesmal so gestaltet, wie es dem Stande des Gegensatzes zwischen evangelischer und katholischer Kirche zu seinem Culminationspunkt angemessen ist.[1])

---

[1]) I. § 335—338. — Die Regeln, welche man etwa aus dieser Principienlehre der praktischen Theologie für die praktische Technik ableiten kann, gehören ebensowenig in die „principielle" Theologie, wie die Regeln der Pädagogik in die Ethik. Interessenten müssen deshalb hier auf die Vorlesungen Schleiermachers über praktische Theologie, sowie auf dessen kirchenpolitische und verwandte Schriften verwiesen werden. Vgl. Theol. W. Bd. V. VIII.

Digitized by Google

Cap. VII.

Die christliche Glaubenslehre.

1. Einleitung.

52. Der allgemeine Begriff des Christenthums.[1])

Die Entwickelung des Begriffs der christlichen Religion gibt Schleiermacher Veranlassung seine religionsphilosophische Grundanschauung in die positive Theologie einzuführen. Es handelt sich dabei gewissermaßen darum dieselbe an einem Beispiele zu illustriren. Ob das Beispiel glücklich gewählt war, ist freilich eine andere Frage. Denn es muß von vorneherein bedenklich erscheinen, daß Schleiermacher von einem zweifellos naturalistischen Religionsbegriffe aus an die Erklärung einer im eminenten Sinne des Wortes ethischen Religion herangetreten ist. Wie in seinen Aphorismen zur Philosophie der religiöse und ethische Faktor unversöhnt einander gegenüberstehen, so tritt in seiner positiven Theologie der teleologische Charakter des Christenthums in Gegensatz zu dem allgemeinen Wesen der Religion, wie es von ihm in dem Begriffe der absoluten Abhängigkeit erklärt wird. Unter diesen Umständen war nur eine doppelte Möglichkeit gegeben: entweder mußte der Artcharakter des Christenthums den Gattungsbegriff der Religion, mit dem Schleiermacher operirt, corrigiren, oder der letztere mußte die Darstellung des Christenthums dermaßen beeinflussen, daß dessen Eigenthümlichkeit ernstlich gefährdet wurde. Welcher von diesen Möglichkeiten die positive Theologie verfallen sei, wird sich aus der nachfolgenden Darstellung ergeben. Daß aber Schleiermacher, selbstredend im besten Glauben an die Richtigkeit seines Religionsbegriffs, von diesem

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. V. 2. — Ferner meine Abhandlung über Schleiermachers Religionsbegriff i. d. Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. XVI.

Digitized by Google

aus an die Erklärung des Christenthums herangetreten ist, macht die Einleitung in die Glaubenslehre ganz deutlich. Er hat sich dabei — wie bei der Feststellung seines allgemeinen Religionsbegriffs — nicht sowohl an seiner besseren Einsicht, wie an seiner wissenschaftlichen Methode versündigt. Denn wenn es wahr ist, was er auch jetzt wiederholt, daß die Religion früher da ist wie die Religionswissenschaft und das Christenthum früher wie die Theologie, so kann es sich hier wie dort weder um apriorische Speculation noch um subjective Einfälle, sondern überall nur um methodische Erkenntniß empirischer Größen handeln.

Jedenfalls hat Schleiermacher auch in der Glaubenslehre nichts anderes gewollt. Und die Methode, mit welcher er zur Erkenntniß des Christenthums vordringt, ist ja, von den mitunterlaufenden philosophischen Vorurtheilen abgesehen, in ihrer Art musterhaft.

1. Es handelt sich um die authentische Erkenntniß des Christenthums, des Christenthums wie es als ein bestimmter religiöser Glaube in der christlichen Kirche vor aller und unabhängig von aller Theologie thatsächlich vorhanden ist. Denn aus dem Interesse an dieser positiven historischen Größe geht zu allererst die dogmatische Thätigkeit hervor. Das Christenthum als Religion und die Eigenthümlichkeit dieser positiven Religion können indessen nur durch die vergleichende Betrachtung aller bekannten religiösen Gemeinschaften erkannt werden. Denn, wie die theologische Wissenschaftslehre die von Schleiermacher angenommene Kantische Erkenntnißtheorie formulirt, zu einem Verständniß des geschichtlichen Lebens kommt man weder auf dem blos speculativen noch dem blos empirischen Wege. Nicht auf dem ersten: weil die Wirklichkeit und also auch die religiöse Wirklichkeit früher da ist wie ihre Erkenntniß, Erkenntniß von Nichtwirklichem es aber nicht gibt. Wenn indessen die speculative Erkenntniß ohne historische Anschauung leer ist, so ist die blos empirische Aufnahme der Wirklichkeit blind. Denn wirkliche Erkenntniß ist nur da gewonnen, wo man das Eigenthümliche und Charakteristische, wo man die Idee oder das Princip — mit einem Worte wo man das was wir als das Wesen der Dinge bezeichnen — gefunden hat. Die Auffindung der Idee eines histo-

Digitized by Google

rischen Organismus ist aber wieder nur auf dem comparativen Wege möglich. Nur durch Vergleichung erkennen wir das Eigenthümliche oder das Wesentliche der Erscheinungen. Und diese — wenn man so sagen darf — empirisch-speculative Methode will Schleiermacher zur „Ausmittelung des Christenthums" in Bewegung setzen.

Allerdings ist die Bestimmung des Art- und des Gattungscharakters der christlichen Kirche, wie sie nur auf dem Wege der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft gewonnen werden kann, nicht eigentlich die Aufgabe des Dogmatikers, sondern die Darstellung des christlichen Glaubens für sich, welche die Lösung jener Aufgabe zur Voraussetzung hat. Dennoch unterzieht sich Schleiermacher derselben. Nicht nur deßhalb weil zu seiner Zeit eine solche Religionswissenschaft noch nicht vorhanden war, sondern vorzüglich darum weil er den Anspruch seiner, der evangelischen Kirche zu begründen hat, daß sie und vielleicht sie allein, das Wesen des Christenthums und damit zugleich die vollendete Religion vertrete. Gäbe es nur eine christliche Kirche und nur einen christlichen Glauben, so bliebe dem Dogmatiker dieser wichtigste Theil seiner Arbeit erspart. Nun streiten aber alle möglichen christlichen Kirchen und Sekten um den Besitz der wahren Religion, die ihnen zusammenfällt mit dem ächten Christenthume. Und dieser Streit wird entweder gar nicht oder nur vom Standpunkte der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft zu schlichten sein, selbstredend nur für die, welche an dem Wesen des Christenthums ein wirklich wissenschaftliches Interesse nehmen.[1])

Indessen wird der Dogmatiker mit ausschließlicher Anwendung der comparativ-historischen Methode noch nicht zur Bestimmung des Wesens des Christenthums als Religion gelangen. Denn wie die historischen Religionen einmal vorliegen, können sie nicht lediglich als Produkte des religiösen Sinnes beurtheilt werden. Vielmehr stellen sie eine eigenthümliche Verquickung religiöser, wissenschaftlicher, moralischer, politischer und anderer Faktoren dar, in welcher das „Wesen" der Religion theils entstellt wird, theils ganz verloren geht. Ist nun die Erkenntniß des Wesens der Religion Voraussetzung

[1]) Christl. Glaube 5. A. §. 1 u. 2 vergl. mit 1. A. S. 18 ff.

Digitized by Google

der Erkenntniß der christlichen Religion und läßt sich die erstere auf dem angegebenen Wege allein nicht gewinnen, so muß der Dogmatiker auf die letzten und überall gleichen Motive, aus welchen die positiven Religionen hervorgehen, zurückgreifen, er muß die Religion nicht nur wie sie von Menschen gemacht wird, sondern wie sie im Menschen als ein geistiges Gesetz gegeben ist, aufsuchen. Denn es handelt sich nicht nur um den Nachweis, daß das Christenthum eine andere Religion ist, wie der Mohammedanismus oder Parsismus, es handelt sich auch nicht blos um den Nachweis, daß die evangelische Kirche z. B. im historischen Sinne des Wortes christlicher ist wie andere christliche Confessionskirchen, sondern darum vor Allem handelt es sich zu erweisen, daß und inwiefern das Christenthum Religion ist. Und dieser Nachweis kann allerdings nur auf dem Wege einer Untersuchung des menschlichen Geistes in Hinsicht seiner gesetzmäßigen Funktionen erfolgen. Ist die Religion eine gesetzmäßige „Handlungsweise" des Geistes und welche — diese Fragen müssen beantwortet sein, will man „die eigenthümliche Abänderung des allen Religionen gemeinsamen," welche das Wesen des Christenthums ausmacht, feststellen. Und dazu muß neben der historisch-comparativen die Methode der psychologischen Analyse angewandt werden. Denn wenn die erstere den religiösen Geist in seiner äußeren Handlungsweise, die von allem möglichen anderen beeinflußt ist, zum Gegenstande hat, so bringt die letztere bis zur Gesetzmäßigkeit der inneren Handlungsweise desselben vor.

Sehr richtig! Aber was ich gegen die Anwendung dieser Methodologie im Allgemeinen bereits ausgeführt habe, muß ich bei ihrer Einführung in die Dogmatik kurz wiederholen. Gewiß muß der Dogmatiker das Wesen des Christenthums zur Darstellung bringen, und ebenso gewiß hat er die von Schleiermacher bezeichneten beiden Methoden dabei anzuwenden. Aber es kommt darauf an, daß beide sich ergänzen, und es kommt noch mehr darauf an, daß die historisch-comparative die Führung übernimmt. Denn um was es sich in der Religion handelt, das kann man auch aus den verbildeten positiven Religionen erkennen und ebenso das andere, daß die Aeußerungen und Erscheinungsformen der Religion der erkennbaren Tendenz und den Motiven der Religiösen nicht überall ent-

sprechen. In jeder falschen Religion, wenn ich so sagen darf, steckt soviel von der wahren Religion, daß der Forscher auch mit der historisch-comparativen Methode bis zur Idee oder zum Wesen der Sache vordringen kann. Und diese Methode allein schützt vor subjectiver Willkür und leerer Wortmacherei auf unserem Gebiete. Andererseits ist mit ihr die Sache nicht zu erledigen. Denn wenn wir auch darauf verzichten müssen, das Wesen Gottes speculativ zu eruiren, so können wir doch nicht darauf Verzicht leisten, die Religion als ein Gesetz des Geistes und die christliche Religion als die wahre, weil dem gesetzmäßigen religiösen Impulse des Geistes vollkommen entsprechende, zu erweisen. Daß hinter dieser gesammten geistigen Bewegung ein objectiver Faktor steht, den wir mit dem Begriffe Offenbarung zu bezeichnen pflegen, ist damit nicht geleugnet, daß dieser Begriff als ein Grenzbegriff bezeichnet wird, d. h. als ein solcher, der einen Gegenstand (Gott) bezeichnet, den wir zur Erklärung des religiösen Processes postuliren müssen, der aber niemals als solcher in unserer Erkenntniß eintritt.

Schleiermacher ist nun auch in der Glaubenslehre dem gerügten Fehler verfallen. Er hat die psychologische Methode vorangestellt, ohne ihr mit Hülfe der comparativ-historischen das richtige Material zu liefern. Hieraus zumeist erklärt sich die Geringfügigkeit der vordem so hochgelobten Resultate seiner religiösen Psychologie.

2. Wir dürfen hier nur an dieselbe kurz erinnern, um ihren Einfluß auf die Erklärung des Christenthums festzustellen. Denn daß Schleiermacher seine religionsphilosophische Grundansicht vollständig und unverändert in die Glaubenslehre herübergenommen hat, wird kein Kundiger bestreiten wollen.

Um zu beweisen, daß das Christenthum unter die Gattung Religion gehört oder daß es Religion ist, (und nicht Kunst, Wissenschaft ꝛc.) schlägt Schleiermacher also den psychologischen Weg ein. Die Frage nach dem Wesen der Religion beantwortet die Glaubenslehre nicht anders wie die Religionsphilosophie. Die Frömmigkeit ist weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Gefühlsbestimmtheit, welche in ihrer Innerlichkeit verharren oder sich als solche manifestiren oder endlich die anderen geistigen Funktionen begleiten kann. Und zwar ist sie das unmittelbare Wissen um unsere und

Digitized by Google

der ganzen Welt absolute Abhängigkeit, ein Wissen welches unvermeidlich sich uns aufdrängt sobald wir unser Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitern. Freilich ist dieses Gefühl immer vorhanden. Aber in seiner Absolutheit tritt es doch erst da hervor, wo die ganze endliche Causalitätsreihe erschöpft, wo dem Menschen die Ueberzeugung gekommen ist, daß die Welt aus keinem anderen Stoffe gemacht ist wie er und er aus keinem anderen wie die Welt, und wo er dem gesammten endlichen Dasein, mit dem er sich eins weiß, die Existenzfrage stellt. Wo das Selbstbewußtsein nicht zum Weltbewußtsein erweitert ist, wie in den alten Naturreligionen, da ist die Möglichkeit gegeben, daß der Mensch sein Dasein aus der Welt oder einem Theil der Welt ableitet. Wo er sich mit der gesammten Welt zusammenfaßt als endliches Sein, da gestaltet sich ihm erst das Abhängigkeitsgefühl zum absoluten und nöthigt ihn die Frage nach dem Woher der absoluten Weltabhängigkeit mit Hilfe der Gottesidee zu beantworten. Jeder Welteindruck kann also das Gottesbewußtsein hervorrufen, so gewiß die ganze Welt absolut abhängig erscheint. Wer aber am Einzelnen und Sinnlichen hängen bleibt und unfähig ist, sich als Glied der ganzen Welt zu denken, dem geht auch das Bewußtsein von Gott als der absoluten Welturſache nicht auf. Der wird sich aber auch immer in dem unerfreulichen Gegensatze von Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein bewegen, die eben ihre Versöhnung nur im Gottesbewußtsein d. h. im Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit der ganzen getheilten Welt von einer einheitlichen absoluten Ursache finden können.

Ich darf es unterlassen diesen Ausführungen hier eingehender zu folgen. Sie sind im ersten Bande hinreichend gewürdigt worden. Ist aber in ihnen der Gattungsbegriff der Religion, wie sie Schleiermacher verstanden hat, gegeben, so erhellt, daß er das Christenthum nur insoweit als Religion ansehen konnte als es schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl veranlaßt oder selbst ist. Denn darüber kann doch kein Zweifel bestehen, daß Schleiermacher hier nur zu dem Zwecke den Gattungsbegriff der Religion entwickelt, um dem Christenthume seinen allgemeinen Charakter als Religion zu sichern.[1])

[1]) Christl. Glaube 1. A. S. 26—49. 5. A. § 3—5.

Digitized by Google

Wo sich nun dieser in sich gleiche, das gesammte Leben unwandelbar begleitende religiöse Sinn unmittelbar äußert mit Hilfe des sinnlichen Organismus: in Geberde, Ton, Wort, da entsteht Austausch des religiösen Bewußtseins, da bildet sich freie oder fest geschlossene religiöse Gemeinschaft. Nothwendig erscheint diese unmittelbare Aeußerung der Religion nicht. Nur die innere Erfahrung der absoluten Abhängigkeit ist wie Schleiermacher ungeschickt genug sagt, wesentliches „Element" der menschlichen Natur. Aber der Trieb, alles Innere zu äußern und das gesellige Bedürfniß nach Austausch der inneren Erlebnisse zur Begründung persönlicher Gemeinschaft läßt die Offenbarung auch der Religion wenigstens natürlich erscheinen. Und religiöse Gemeinschaft oder Kirche entsteht jedenfalls nur da, wo die in sich gleiche innere Religion zum Ausdruck kommt. Wo dies geschieht erscheint die eine Religion in verschiedener Form. Denn die Darstellung des Inneren ist immer durch Naturanlage, Individualität ꝛc. Einzelner oder ganzer Kreise bedingt. Und zu bestimmt abgegrenzten Kirchen kommt es überhaupt nur durch das „Eingeschlossensein" des religiösen Austausches in Haus, Familie, Volk. Indessen wenn somit die Verschiedenheit der Kirchen lediglich auf Seiten des sinnlichen Charakters verschiedener freier oder national begrenzter Kreise fällt, die Einheit der zu grunde liegenden Religion (der schlechthinigen Abhängigkeit) aber durch die Verschiedenheit der symbolischen Darstellungen des an sich adäquat nicht darzustellenden Religiösen nicht beeinträchtigt wird, so ist doch auch das Christenthum als Kirche dermaßen von anderen Kirchen verschieden, daß es nicht genügen kann seinen religiösen Gattungscharakter zu constatiren. Vielmehr muß eben mit Rücksicht darauf, daß die Religion sich in ihrer geschichtlichen Entwickelung und in ihrer kirchlichen Darstellung (als Lehre und Kultus) individualisirt, die wissenschaftliche Untersuchung sich darauf weiter richten den Stufen- und Artcharakter des Christenthums festzustellen. Und das ist nur mit Hilfe der comparativen Methode möglich.[1])

3. Die Frage, welche Stufe und welche Art das Christenthum in der Entwickelung des religiösen Geistes repräsentire, führt uns

[1]) Christl. Glaube 5. A. S. 32 ff.

der Beantwortung der dogmatischen Grundfrage nach dem eigenthümlichen Wesen dieser Religion näher. Sie ist aber gar nicht zu beantworten außer im Zusammenhange der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft, deren Resultate hier ohne Weiteres eingeführt werden. Wie die Entwickelung der Religion eigentlich vor sich gehe, und nach welcher Maßgabe eigentlich die Bildung bestimmter, wenn auch fließender Stufen und Arten erfolge, fragen auch wir jetzt nicht weiter. Genug daß wir der Methode und der wissenschaftlichen Tendenz Schleiermachers volle Anerkennung zollen dürfen. Aber für die Beurtheilung, welche das Christenthum hier erfährt, ist es von Wichtigkeit daran zu erinnern, daß Schleiermacher den christlichen Monotheismus lediglich als Reflex der Erweiterung des relativen (sinnlichen) zum absoluten Abhängigkeitsgefühl versteht. Der christliche Monotheismus ist das Resultat einer naturgemäßen folgerichtigen Entwickelung des religiösen Geistes. Er stellt die höchste Entwickelungsstufe der Religion dar, weil die ganze Welt als Wirkung einer Ursache verstanden wird, was wieder von nichts anderem abhängt als der naturgemäßen Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein. Das Christenthum könnte nicht als höchste Entwickelungsstufe der Religion von Schleiermacher bezeichnet werden, wenn er die Sache anders aufgefaßt hätte. Die Frage aber, wie es denn überhaupt geschehen sei, daß in einer oder mehreren Personen das Weltbewußtsein durchgebrochen, das stets latent vorhandene Abhängigkeitsgefühl auf die ganze Welt übertragen und demgemäß eine einheitliche absolute Ursache für die ganze Welt postulirt worden sei, gehört zunächst nicht in den Bereich der angeregten Untersuchung.[1])

Der Vorzug des Christenthums vor anderen Religionen der monotheistischen Stufe z. B. dem Judenthum und Islam ist aber daran evident, daß alle fetischistischen und polytheistischen Elemente, welche jenen noch anhangen, hier wegfallen. Man fühlt sich im Christenthum nicht als Jude oder Moslim, sondern man fühlt sich „schlechthin als Welt“, und eben deshalb kommt auch hier nur absolutes Abhängigkeitsgefühl und reiner monotheistischer Glaube zum Vorschein.

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 7 u. 8 vergl. mit 1. A. § 14.

Digitized by Google

Womit bewiesen sein soll, daß das Christenthum höchste Entwickelungsstufe der Religion ist.[1])

Indessen für die Feststellung des Begriffs der christlichen Religion kommt nicht nur der Gattungs- und Stufencharakter derselben in Betracht, sondern auch deren Artcharakter, welch' letzteren Schleiermacher sowohl an der inneren Eigenthümlichkeit wie an der äußeren historischen Entstehung und Entwickelung des Christenthums zu erläutern bestrebt ist.

Die Frage nämlich wodurch sich das Christenthum von anderen Religionen der monotheistischen Stufe unterscheide, ist mit dem Hinweis auf seinen eminent monotheistischen Charakter noch nicht erledigt. Diese Artverschiedenheit ist auch nicht aus dem in sich unveränderlichen absoluten Abhängigkeitsgefühl, wenn es auch da reiner und stärker wie dort ins Bewußtsein tritt, zu erklären. Ebensowenig aus der durch alle religiösen Gemeinschaften hindurchgehenden Verschiedenheit, daß die Einen leichter durch die Natur, die Andern durch die Geschichte religiös erregt werden. Hingegen soll die Constituirung größerer Massen in religiöser Richtung in der Art regelmäßig erfolgen, daß bei den Einen die leidentlichen Zustände mit dem religiösen Bewußtsein in Verbindung gebracht sich zu Impulsen zum Handeln gestalten, bei den Andern dagegen alle thätigen wie leidentlichen Zustände sobald sie unter die absolute Determination, wie sie das religiöse Bewußtsein repräsentirt, gestellt werden, als Ergebnisse dieser letzteren aufgefaßt werden, was selbstredend der einen Kirche einen mehr aktiven, der anderen einen mehr passiven Charakter aufprägen muß. Das ist also der Artunterschied der teleologischen und ästhetischen Religionen. Das Christenthum ist aber um deswillen teleologische Religion im eminenten Sinne des Wortes, weil es alle Eindrücke des Weltschicksals und alle thätigen

[1]) Christl. Glaube 5. A. S. 47 ff. vgl. mit 1. A. § 15. Daß es Schleiermacher dabei auf den dogmatischen Theismus nicht ankommt, geht aus der Erklärung hervor, dieselbe Frömmigkeit (also das absolute Abhängigkeitsgefühl) könne sich auch unter dem Pantheismus entwickeln, sofern derselbe nur nicht materialistische Negation des Theismus sei. Ganz recht, sobald man mit Schleiermacher die ethischen Motivirungen der theistischen Religion übersieht. Christl. Glaube 5. A. S. 49. 1. A. S. 67.

Digitized by Google

Zustände in der Welt dem Zwecke des Reiches Gottes unterordnet und eben damit alle Zustände in Impulse umsetzt und allen Impulsen den specifisch religiösen Charakter gibt, während das Judenthum die leidentlichen Zustände auf das Gottesbewußtsein bezogen als Lohn oder Strafe für das dem Menschen allein angerechnete Handeln in der Welt auffaßt und der Islam überhaupt Alles als Ergebniß des absolut determinirenden Fatums hinnimmt. Diese Differenz, derzufolge das Weltbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein so verbunden erscheint, daß entweder der teleologische oder der ästhetische Typus vorherrscht, scheint nun Schleiermacher — „in den innersten Verhältnissen des Selbstbewußtseins“ begründet zu sein.[1])

Diese letztere Bemerkung darf man nicht übersehen. Sie zeigt einmal daß Schleiermacher den lediglich fließenden und relativen Unterschied des Aesthetischen und Teleologischen in der Religion nicht weiter erklären kann, dann aber daß er auch die eigenthümliche Art des Christenthums „aus den innersten Verhältnissen des Selbstbewußtseins“ erklären zu können meint. Ich habe im ersten Bande bereits darauf hingewiesen, wie das Arten in der Religion von Schleiermacher nichts weniger wie deutlich gemacht worden sei und wie sich insbesondere aus dem Gegensatze des Teleologischen und Aesthetischen die Constituirung größerer Religionskörper nicht erkläre. Hier wo es sich um die Bestimmung des Artcharakters der christlichen Religion handelt, übersieht Schleiermacher die Tragweite seiner psychologischen Methode. Mit ihrer Hilfe wird man nämlich immer nur die formalen Funktionen des Geistes, wie sie im Contakte mit der Außenwelt in Bewegung treten als gesetzmäßig und nothwendig feststellen können, niemals aber den concreten Lebensgehalt desselben. Die Idee des Reiches Gottes z. B., in der Schleiermacher mit Recht die centrale des Christenthums erkennt, wird sich niemals aus den innersten Verhältnissen des Selbstbewußtseins ableiten, sondern nur historisch aufnehmen lassen. Das Gesetz, nach welchem die concreten Lebensideale in der Geschichte hervortreten, um auf die Einen anziehend auf die Anderen abstoßend zu wirken, wird vielleicht nie entdeckt werden. Ganz gewiß aber lassen sich aus der formalen

---

[1]) Christl. Glaube 5 A. § 9. 1. A. § 16.

Digitized by Google

gesetzmäßigen Bewegung des Geistes ethische Ideale wie das Reich Gottes oder auch religiöse Güter wie die Versöhnung nicht „ableiten." Mag also immerhin der vorwiegend aktive oder der vorwiegend passive Charakter einer Religion neben äußeren auch von inneren Temperamentseinflüßen ihrer Bekenner bedingt sein, das maßgebende Ideal des Christenthums mit seinem Anspruch auf absolute und universelle Geltung erklärt sich daraus nicht. Und überdies ist die absolute Abhängigkeit das Wesen der Religion so wird jede Religion den aesthetisch-receptiven Faktor nicht verleugnen. Und ist die christliche Religion auf die Herstellung des Gottesreiches ausschließlich bedacht, so rührt dies daher weil sie in der Abhängigkeit von Gott dem Menschen sein absolut verpflichtendes ethisches Lebensideal aufgehen läßt, neben der allgemein creatürlichen absoluten Abhängigkeit also für den Menschen als solchen vor allem seine ethische Abhängigkeit oder Zweckbestimmtheit in volle Geltung setzt.

Der naturalistische Gattungsbegriff der Religion tritt also hier bereits in Gegensatz zu dem ethischen teleologischen Artbegriff, unter welchem Schleiermacher die Eigenthümlichkeit des Christenthums feststellen will. Denn aus der allgemeinen naturnothwendigen kosmischen Erfahrung absoluter Abhängigkeit, kann die auf das specifisch menschliche ethische Ideal des Gottesreichs gerichtete Thätigkeit nicht abgeleitet werden. Vielmehr entspricht jenem Gattungsbegriff der Religion nur der aesthetische Artbegriff, wie bereits früher erwiesen worden ist.

Indessen ist Schleiermacher von seiner allgemeinen Classifikation der christlichen Religion noch nicht befriedigt. Ihr eigenthümliches Wesen soll noch weiter an ihrer historischen Entstehung und Fortpflanzung erläutert werden. Denn die „innere" Eigenthümlichkeit einer Religion ist durch ihren historischen Anfangspunkt direkt bedingt und kann jedenfalls nur mit Rücksicht auf diesen sicher gestellt werden. Und zwar gilt das so gut für die „gewordenen" volksthümlichen Naturreligionen, wie für die „gestifteten" historischen Religionen.[1])

[1]) Die erste Auflage (S. 79) erklärt geradezu, daß verschiedene histo-

Digitized by Google

Nämlich die innere Eigenthümlichkeit oder, wie Schleiermacher erläutert, die eigenthümliche Abänderung dessen was allen Religionen gemeinsam ist, tritt gerade in der Entstehung einer Religion allererst hervor und theilt sich vom historischen Anfangspunkte aus der gesammten Religionsgemeinde für ihre ganze Entwickelung mit. Ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der historischen Grundthatsache und der die Religion beherrschenden eigenthümlichen Grundanschauung ist damit freilich nicht constatirt. Aber es geht doch klar daraus hervor, was Schleiermacher mit dem Satze meint, daß die Individualität einer Religion bedingt ist durch das Haften des an sich auf derselben Stufe gleichen Gottesbewußtseins an einer Beziehung des sinnlichen Selbstbewußtseins, wodurch alle religiöse Erregung vermittelt werde und welches dem gesammten religiösen Leben Ton und Farbe gebe.[1])

Die historische Grundthatsache, welche von allen christlichen Sekten und Kirchen zwar verschieden gedeutet, aber doch als solche anerkannt wird, durch welche die christliche Religion entstanden ist und fortbesteht, ist nun die „durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.“ Auf sie wird Alles im Christenthum bezogen, sie bezeichnet also sein eigenthümliches Wesen, durch welches es specifisch von allen anderen Religionen der monotheistischen Stufe verschieden ist. Indessen bemerke man wohl: es handelt sich hier um das Zwiefache: 1. daß das Christenthum Erlösungsreligion ist, 2. daß die religiöse Erlösung von Christus vollzogen ist. Und ferner: wir haben mit Mühe und Noth den Gattungs-, Art- und Stufencharakter des Christenthums bereits bestimmt; wird der Ertrag dieser Untersuchung nicht durch letztere apodiktische Behauptung gänzlich in Frage gestellt?

Das Letztere will Schleiermacher jedenfalls nicht, wie aus seiner Erläuterung der Erlösungsidee hervorgeht. Es handelt sich nämlich bei der Erlösung einfach um die Beseitigung der Hemmnisse, welche das sinnliche Weltbewußtsein dem absoluten Gottesbewußtsein

rische Relationen auch verschiedene Arten der Frömmigkeit selbst veranlassen würden.

[1]) Chr. Glaube 5. A. § 10 vgl. 1. A. § 17.

Digitized by Google

bereitet, eine Beseitigung, die so gewiß in der geradlinigen naturgemäßen Entwickelung des Menschen liegt, als eben die Besinnung auf die absolute weltumfassende Einheit, in der alle Weltgegensätze aufgelöst, alle sinnlichen Unebenheiten geebnet erscheinen, ihm selbst zugleich die Harmonie des Daseins, das bessere Ich, zurückgibt, das eben in der Behauptung und Durchführung seiner geistigen Einheit in aller Verschiedenheit sinnlicher Affektionen sich als das Wesen des Menschen charakterisirt. Ueberall ist daher Erlösungsbedürfniß d. h. Streben nach einer die Gegensätze und Widersprüche des Weltlebens in sich versöhnenden Einheit; überall der Wunsch die widerstreitenden sinnlichen Affektionen des Bewußtseins auszugleichen, indem man sie unter die höhere Einheit des religiösen Bewußtseins bringt. Als Erlösungsreligion entspricht also das Christenthum lediglich der allgemeinen Tendenz des religiösen Bewußtseins, es behauptet den Gattungscharakter der Religion, es vertritt die Stufe, auf welcher die religiöse Einheitstendenz am reinsten hervortritt — aber was mehr ist, wodurch es sich von allen anderen Religionen unterscheidet, es befriedigt dieselbe zugleich auf vollkommene Weise. Denn die Unfähigkeit das Weltbewußtsein vollkommen dem Gottesbewußtsein unterzuordnen, das absolute Abhängigkeitsgefühl in alle sinnlichen Empfindungen einzuführen, ist hier überwunden. Es handelt sich darum auch nicht um einen graduellen, sondern um einen specifischen Unterschied zwischen dem Christenthum und den übrigen Religionen. Denn es handelt sich um die faktische Aufhebung einer wirklichen Gebundenheit des Gottesbewußtseins durch das sinnliche Weltbewußtsein, wie sie an allen vorchristlichen Religionen als Zustand der Erlösungsbedürftigkeit constatirt werden kann.

Allerdings versuchen ja alle Religionen die Erlösung d. h. die Herstellung der wahren Religion. Aber theils ist die Erlösung Nebensache, theils wird sie falsch verstanden und demgemäß falsch versucht, nämlich durch Lehren und Ceremonien, die auf das innerste Selbstbewußtsein gar keinen Einfluß haben. Im Christenthume dagegen ist sie das Centrale, das Einzige, um das sich Alles dreht, dem alles, Lehre, Cultus 2c. als Mittel zum Zwecke sich unterordnet. Und zwar die Erlösung des innersten religiösen Bewußtseins selbst von dem dominirenden Uebertwuchern des sinnlichen Weltbewußtseins,

Digitized by Google

die Versöhnung des Selbstbewußtseins mit dem Weltbewußtsein im Gottesbewußtsein. Der genauere Sinn dieser Worte ist früher festgestellt worden. Weil nun aber der Mensch die Versöhnung mit sich und der Welt nur in der absoluten Unterordnung unter die höchste ihn und die Welt determinirende absolute Causalität findet, deshalb ist die Erlösung allgemein gültig, gleichsam Rehabilitirung der Idee des Menschen in seiner Weltstellung. Und weil es sich bei ihr um das richtige Verhältniß der innersten Beziehungen des Selbstbewußtseins handelt, ist und kann sie nur sein persönliche That, persönliches Erlebniß. Deshalb ist das Christenthum gerade als Erlösungsreligion durchaus persönliche That Christi und deshalb gibt es auch nur einen rein geistigen Modus seiner Fortpflanzung: die Mittheilung der erlösenden Kraft Christi zur Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein. „Denn die Beziehung auf die Erlösung ist nur deshalb in jedem christlich-frommen Bewußtsein, weil der Anfänger der christlichen Gemeinschaft der Erlöser ist, und Jesus ist nur auf die Weise Stifter einer frommen Gemeinschaft als die Glieder derselben sich der Erlösung durch ihn bewußt werden.“ [1])

Diese innere Eigenthümlichkeit der christlichen Religion, welche in dem Begriffe der Erlösung ausgedrückt ist, haftet also dermaßen an ihrer historischen Entstehung beziehungsweise an ihrem Stifter, daß beides schlechthin untrennbar ist. Denn es ist eben historische Thatsache, daß die Kraft der Erlösung in keinem Religionsstifter war als in Christo und daß diese erlösende Kraft nicht erlebt wird außer in der von ihm gestifteten religiösen Gemeinde, beziehungsweise außer in dem Lebenszusammenhange mit ihm. Denn anders als durch persönliche Vermittelung pflanzen sich geistige und ethische Kräfte nicht fort in der Geschichte. Und das Christenthum repräsentirt im Unterschiede von den anderen Religionen nicht nur die Idee der Erlösung, sondern führt dieselbe als Culturmacht in die Geschichte ein.

Die christliche Religion unterscheidet sich also specifisch von jeder anderen, die mosaische Gesetzesreligion nicht ausgenommen,

---

[1]) Chr. Glaube 5. A. S. 69 ff.

Digitized by Google

dadurch, daß sie 1. rein geistige persönliche Religion ist und nicht Lehr- und Ceremonialreligion, 2. sogewiß im bleibenden ursächlichen Zusammenhange mit Christus ihrem Stifter besteht, als dieser Erlöser ist, 3. daß sie als die vollkommene Religion dasteht, weil es sich bei ihr um die Herstellung der dominirenden Stellung des Gottesbewußtseins im Menschen und damit um die Vollendung seines Wesens handelt.[1]) In jeder anderen Religion ist der Stifter entbehrlich, sobald er seine ceremoniellen, kultischen, lehrhaften Gesetze erlassen hat, mag man ihn zum Danke dafür nachträglich auch als Gott verehren; in der christlichen Religion verhält es sich anders. Wie ihr eigenthümliches Wesen in der Erlösung besteht, so besteht sie als solche auch nur fort durch die Erhaltung und Verbreitung der in Christo ursprünglich und ursächlich gesetzten persönlichen Kraft der Erlösung.

Wo man also im Christenthume die immer nur als Mittel zum Zwecke giltigen Lehr-, Kultus- und Verfassungsformen als das Wesentliche behandelt (wie es der Katholicismus und die protestantische Orthodoxie thun), lockert man nicht nur den Zusammenhang der Gemeinde mit Christus, sondern beraubt die letztere geradezu der specifisch christlichen Religion.[2])

4. Indessen erläutert Schleiermacher das Wesen des Christenthums noch weiter, wohl mit Rücksicht auf die traditionelle Behandlung der Frage durch den Offenbarungsbegriff. Mit der Annahme daß das Christenthum die vollkommene Erlösungsreligion sei, sei bereits sein Offenbarungscharakter anerkannt. Freilich nicht in der herkömmlichen Weise.

Denn die Erscheinung Christi als des Trägers der vollkommenen Erlösung könne wohl nicht aus ihrem geschichtlichen Kreise über den sie ja bahnbrechend hinausführt, sie dürfe aber auch nicht als etwas schlechthin übernatürliches oder übervernünftiges erklärt werden. Nämlich der Begriff Offenbarung erleidet am Ende auf alle bahnbrechenden geistigen Heroen in der Geschichte Anwendung, da

[1]) Ein Satz den zunächst nur der gläubige Christ als beweiskräftig gelten laßen wird.

[2]) Chr. Glaube 5. A. § 11 vgl. mit 1. A. S. 80—88.

Digitized by Google

deren über das gewöhnliche Maß hinausgehende Begabung schlechterdings undefinirbar bleibe. Aber deßhalb muß doch alles in der Geschichte neu hervortretende Leben „eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwickelungskraft“ sein, wenn wir auch die Gesetzmäßigkeit in dem punktuellen Hervortreten neuer geistiger Kräfte mehr ahnen, wie erkennen. Ist also Christus jedenfalls in einer Reihe mit den schöpferischen Geistern in der Geschichte zu verstehen, so überschreitet er doch insofern die Linie der Genialität im gemeinen Wortverstande, als sein Lebenswerk, die Erlösung, weder zeitlich noch lokal beschränkt ist, sondern auf die ganze Menschheit in ihrer gesammten Entwickelung sich richtet, was sich wieder nur aus der „inneren“ Eigenthümlichkeit des Christenthums, nämlich der absoluten Kraft und Reinheit des geistigen Gottesbewußtseins in Christo erklärt.

Schleiermacher lehnt es also ab die erlösende Kraft in Christo als absolut göttlich in dem Sinne zu bezeichnen, daß die menschliche Natur vermöge der ihr innewohnenden Entwickelungsgesetze sie nicht hätte produciren können. Vielmehr muß das Göttliche in Christus als „höchste Entwickelung der geistigen Kraft der Menschheit“ angesehen werden, wenn es nicht als reine Willkür erscheinen soll, daß gerade in Jesus das höhere Leben in die Geschichte eingetreten ist.

Womit nicht ausgeschlossen ist, daß es zugleich als Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes verstanden wird. Denn die Offenbarung Gottes kann nie als einzelner, zeitlicher Act gedacht werden und kann sich darum auch nie auf eine Einzelperson oder ein Einzelereigniß richten. Vielmehr als göttlicher Act ist sie ewig und auf das Ganze der Welt in ihrer gesetzmäßigen Entwickelung gleichmäßig gerichtet.

Andererseits liegt es auf der Hand, daß Christus der ganzen Menschheit nicht als Erlöser gegenübergestellt werden kann, wenn er nicht vor Allen dasjenige voraus hat, was eben seine specifische Dignität begründet. Man kann also gerade „diejenigen seiner Lebensmomente, durch welche er die Erlösung vollbringt, nicht aus der Allen anderen gleichmäßig einwohnenden Vernunft“ erklären und man kann demgemäß die Erlösung d. h. also die Mittheilung jener Lebensmomente an die Gemeinde nur als seine histo-

Digitized by Google

rische Wirkung und nicht aus deren natürlicher Ausstattung erklären.

Aber hinwieder kann die Einwohnung Gottes in Christo und durch ihn in den Gläubigen um so weniger als etwas schlechthin Uebervernünftiges aufgefaßt werden, als der heilige Geist die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft und diese auf gewisse Weise selbst schon das ist, was sie allerdings erst durch jenen vollständig wird. Denn „in demselben Sinne wie das christliche Selbstbewußtsein ist auch die ganze Natur übervernünftig." Und die Lösung der obigen Antithese liegt eben in der Anerkennung, daß Christus Gipfel und Vollendung der allgemeinen Weltoffenbarung Gottes ist.[1])

Schleiermacher hat diese Fragen, die ihre Erledigung in der Christologie finden müssen, hier wo es sich um die Feststellung des Begriffs der christlichen Religion handelt, allzuausführlich behandelt, ohne sie doch an dieser Stelle schon erschöpfen zu können. Wir lassen sie deshalb vorerst fallen und geben schließlich noch die Anwendung des Gefundenen auf das Christenthum, sofern es als Kirche d. h. als Gemeinschaft in der christlichen Religion existirt.

Die Erlösung nämlich, welche das Wesen des Christenthums ausmacht und welche in Christo als neues Lebensprincip in der Geschichte offenbar geworden ist, bildet auch das constitutive Lebensprincip der christlichen Gemeinschaft oder Kirche. Und zwar sofern dieselbe an Christo haftet und von ihm aus als geschichtliches Leben fortbesteht, wie es von einer geistigen Lebensbewegung nicht anders zu erwarten ist, hier aber um so mehr erwartet werden muß als die erlösende Kraft in Christo nicht nur **zuerst**, sondern **vollkommen und ausreichend** gesetzt ist, um in der ganzen Menschheit diejenige geistige Bewegung zu verursachen und zu tragen, die dann mit dem Namen der Erlösung bezeichnet wird. Weil also „der religiöse Trieb nach Leichtigkeit und Stetigkeit des Gottesbewußtseins" nur durch die religiöse Vollkommenheit Christi befriedigt wird, so ist das Antheilnehmen an der christlichen Gemeinschaft bedingt durch den Glauben an Christus d. h. die Zuversicht, daß durch seine Einwirkung allein der Zustand der Erlösung erreicht wird. Denn wie

---

[1]) Chr. Glaube 5. A. §. 13. vgl. mit 1. A. S. 101—111.

Digitized by Google

der Glaube an Gott Gewißheit über die schlechthinige Abhängigkeit als durch ihn bewirkt ist, so ist der Glaube an Christus Gewißheit über die Erlösung von dem Prädominiren des sinnlichen Weltbewußtseins über das absolute religiöse Bewußtsein als durch ihn causirt. Andrerseits wird allerdings der Eindruck von der erlösenden Kraft Christi dem Einzelnen heute durch die einzige Repräsentantin derselben, die Kirche vermittelt. Jedoch wird Keiner auf das Zeugniß der Gemeinde von der in ihr fortwirkenden Erlöserkraft Christi in dieselbe eintreten, wenn er nicht zuvor Glaube an diese Erlöserkraft beziehungsweise Glaube an Christus gewonnen hat. Aber dieser Glaube entsteht nicht auf dem Wege der Demonstration, am wenigsten durch die Demonstration, daß Christus Wunder gethan und Weissagungen erfüllt und daß die Nachricht hierüber durch den Inspirationscharakter der Bibel verbürgt sei, sondern auf dem rein religiösen Wege der persönlichen Erfahrung der erlösenden Kraft Christi durch die erlöste Gemeinde und in derselben.[1])

5. Uebersehen wir die angestellte Untersuchung, so ergibt sich als Resultat: 1. Das Christenthum ist seiner Gattung nach Religion d. h. eine solche Funktion des Geistes, vermöge welcher derselbe sich in der Zusammenfassung mit der gesammten Erscheinungswelt schlechthin abhängig erkennt von einer ihn mitsammt der ganzen Welt in gleicher Weise determinirenden Macht, der Gottheit. Es ist seiner Entwicklungsstufe nach monotheistische Religion d. h. diejenige religiöse Funktion des Geistes, vermöge welcher derselbe für sich wie für die gesammte Welt eine einheitliche und unterschiedslos alles endliche Dasein in gleicher Weise bedingende absolute Ursache postulirt. Es ist endlich seiner Art nach teleologische Religion d. h. diejenige eigenthümliche Modifikation des bezeichneten Abhängigkeitsbewußtsein, vermöge welcher gerade aus der Abhängigkeit von Gott die Motive zur harmonischen Gestaltung des Weltlebens gewonnen werden.

2. Das Christenthum ist die vollkommene oder die Erlösungsreligion, weil in ihm die allgemeine Tendenz des religiösen Triebes völlig befriedigt wird, oder mit anderen Worten: weil in ihm die

---

[1]) Christl. Glaube, 5. Aufl. §. 14, bes. S. 91—99.

Digitized by Google

Herrschaft des sinnlichen am Einzelnen haftenden Weltbewußtseins gebrochen ist und das absolute Abhängigkeitsgefühl oder das Gottesbewußtsein derart zur Geltung kommt, daß alles Einzelne, Sinnliche und Gegensätzliche in der Beziehung auf die höchste Einheit oder in der absoluten Unterordnung unter dieselbe seine harmonische Ordnung, seine Versöhnung findet. Es ist Offenbarungsreligion, weil diese absolute Kraft des Gottesbewußtseins in einer historischen Person neu und schöpferisch in der Religionsentwickelung aufgetreten ist und weil sich eben das Auftreten elementarer ethischer Kräfte ebensowenig wie die letzten physischen Kräfte anders denn als Offenbarung der Weltursache erklären läßt. Es ist endlich gemeinschaftliche Religion sofern eben die geistige Kraft seines Stifters anziehend wirkt und sich als geistige Kraft von Person zu Person mittheilt, um auf Grund dieser Mittheilung eine eigentlich religiöse Lebensgemeinschaft zu organisiren.

Bei Beurtheilung dieser Untersuchung muß man dreierlei wohl unterscheiden: die Methode Schleiermachers, die positive Erklärung des Christenthums und endlich den religionsphilosophischen Hintergrund dieser letzteren.

Was Schleiermachers Methode anbelangt, so habe ich mich bereits dahin ausgesprochen, daß die Verbindung der comparativ-historischen mit der psychologisch-analytischen Methode durchaus geeignet ist, eine wirklich wissenschaftliche Erklärung des Phänomens der Religion und insbesondere des Christenthums zu erreichen. Die dogmatische Rhetorik liberaler und orthodoxer Façon wird hier immer zu lernen haben, was eigentlich methodische Untersuchung ist und wie man nur durch eine solche über die — sagen wir — Liebhabertheologie hinausgeführt wird. Das Problem ist vollkommen richtig gestellt, wenn Schleiermacher nach Gattung, Art und Entwickelungsstufe des Christenthums fragt, und der richtige Weg zur Lösung ist eingeschlagen, wenn er in der Vergleichung mit den übrigen geistigen Funktionen den religiösen in der Vergleichung mit den übrigen Religionen den specifisch christlichen Charakter dieser Religion zu bestimmen sucht. Nur daß er, wie des Oefteren bemerkt wurde, aus den geschichtlichen Erscheinungsformen das Wesen der Religion und des Christenthums erklären mußte, statt von einem doch nur zur

Digitized by Google

Hälfte auf dem psychologisch-analytischen (zur andern auf dem apriorisch-metaphysischen) Wege gewonnene Gattungsbegriffe der Religion aus ihre historischen Arten und Stufen zu beurtheilen.

Die Probe auf die Richtigkeit dieses Urtheils bietet nun die positive Erklärung des Christenthums, welche hier vorliegt. Es ist ja unbestreitbar ein Verdienst Schleiermachers, daß er den rein geistigen Charakter dieser Religion im Unterschiede von den Ceremonien- und Lehrsatzungsreligionen hervorhebt und gerade in ihm ihre Vollkommenheit findet, weil eben ein rein geistiger Trieb, wie die Religion, auch nur auf geistige Weise befriedigt werden kann. Es ist ferner ganz richtig, wenn er die teleologische Art des Christenthums betont, da diese Religion wirklich nicht zum Verharren in der Abhängigkeit von Gott einlädt wie die fatalischen und quietistischen Religionsformen, sondern gerade aus der Erfahrung unbedingter Abhängigkeit von Gott die Motive zur Organisation der Welt schöpft. Aber hier liegt nun auch der klaffende Riß zwischen dem Gattungsbegriff der Religion und der Artbestimmung des Christenthums offen vor Augen. Denn wie soll man aus dem Bewußtsein daß der Mensch in gleicher Weise wie die ganze Welt absolut zum Dasein determinirt ist, Motive zum Handeln schöpfen? Und wenn man im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle zugleich von der absoluten Einheit der Weltursache und von der Möglichkeit einer Versöhnung der differenten Erscheinungsformen in der Welt überzeugt wird, zu welch' anderem Handeln soll man aus ihm die Motive schöpfen, wie zu dem rein formalen: in Kunst und Wissenschaft, in der socialen, technischen und sonstigen Kulturarbeit die Einheit des Geistigen und Physischen zu erkennen und darzustellen? Damit ist aber doch gewiß nicht das eigenthümliche Wesen des teleologischen Christenthums, sondern überall nur ein naturnothwendiger Proceß, wenn ich so sagen darf, die formale Seite des gesammten Weltprocesses in seiner aus der Einheit und Verschiedenheit von Geist und Natur sich ergebenden Entwickelung beschrieben. Das Christenthum aber vermittelt uns deshalb die Motive zum Handeln, ja zur ganzen Ausgestaltung unseres Lebens in der Welt, weil es uns in der Abhängigkeit von Gott die absolute Gebundenheit an unser sittliches Ideal erleben läßt, weil es nicht auf jener allgemeinen

Digitized by Google

naturnothwendigen Abhängigkeit des Daseins an sich, in die der Mensch mit der ganzen Naturwelt versetzt ist, beruht, sondern auf jener specifisch menschlichen Abhängigkeit, wie sie in unserer übernatürlichen, ethischen Zweckbestimmtheit erscheint. Während man Schleiermachers absolute Abhängigkeit nur unter der Bedingung erlebt, daß man sein Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitert oder daß man sich der ganzen Naturwelt gleichstellt, ist es gerade die „specifische Dignität des Menschen", der mehr werth ist wie die ganze Welt, an der das Christenthum die religiöse Abhängigkeit nachweist. Und indem man in diese ethische Abhängigkeit sich begibt, ordnet man sich der Naturwelt als sittliches Wesen über, um in der Erhebung zu Gott als dem gesetzgebenden sittlichen Ideale die Motive zu dem Handeln zu finden, welches auch die Organisation der Natur als Mittel zu dem Zwecke der sittlichen Vollendung der Person betreibt. Es ist also nicht der kosmische Gegensatz der Vielheit der Daseinsformen und der Gemeinsamkeit ihrer Lebensbewegung in Form der Wechselwirkung, es ist nicht der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch (Einheit und Vielheit), welcher in der christlichen Religion seine Lösung findet, sondern der specifisch menschliche Gegensatz zwischen sittlichem Sein und sittlicher Bestimmung, zwischen dem sündhaften Menschen und dem lebendigen sittlichen Ideale oder Gott. Und es ist nicht das kosmologische Problem, wie die gegensätzliche Welt dennoch ein Ganzes sein könne, welches im Christenthum seine Lösung findet, sondern das ethische Problem, wie der vergängliche schuldige und sündhafte Mensch dennoch seine sittliche Lebensbestimmung erreichen könne.

Daß Schleiermacher den teleologischen Charakter des Christenthums nicht in dieser Richtung erklärt hat, versteht sich also leicht wenn man das Compendium seiner gesammten Weltanschauung, den Begriff der schlechthinigen Abhängigkeit, richtig würdigt.[1])

Im Uebrigen kann es ja nicht genug gerühmt werden, daß Schleiermacher gerade durch seine Analyse des religiösen Bewußtseins

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. V. § 36. — Es ist das Verdienst Ritschls die Kantische Philosophie zur Entdeckung dieses specifisch ethischen Charakters des Christenthums wieder aufgeboten zu haben. Vgl. dessen Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre Bd. III.

Digitized by Google

einen rein religiösen Begriff von der Offenbarung gewinnt und gerade von der ausschließlich religiösen Würdigung Christi aus seinen bleibenden Werth für die christliche Gemeinde, sofern dieselbe eben wirklich religiöse Gemeinde sein will, feststellt. Doch wird hierüber im Verlaufe der Darstellung noch weiter zu reden sein.

53. Die besondere Aufgabe des protestantischen Dogmatikers.

Die allgemeine Aufgabe der Dogmatik, das christlich fromme Selbstbewußtsein in seinen Relationen zu Welt, Gott und Christus, beziehungsweise Kirche zu beschreiben, ist in der theologischen Wissenschaftslehre festgestellt worden. Dieselbe scheint indessen an der Schwierigkeit wieder zu scheitern, daß der christliche Glaube sich nicht einheitlich, sondern unendlich verschiedenartig gestaltet hat, so verschiedenartig, daß die verschiedenen Auffassungen des Christenthums sogar besondere Kirchen und Parteien hervorgerufen haben, die sich um den Besitz des wahren Christenthums untereinander streiten. Es scheint also keine Dogmatik des Christenthums, sondern nur eine Dogmatik der verschiedenen Gestaltungen dieser Religion in den Confessionskirchen möglich zu sein.

Indessen gerade dieser Umstand läßt die ganze principielle Wichtigkeit der vorhergehenden Untersuchung voll ins Licht treten. Man muß sich über die Confessionen stellen, wenn man das Wesen des Christenthums erkennen will. Ist dasselbe aber auf dem Wege der vergleichenden allgemeinen Religionswissenschaft gewonnen, so kann es keine Schwierigkeit mehr haben, bei Beurtheilung der verschiedenen Deutungen und Gestaltungen, welche diese Religion in den Confessionskirchen gefunden hat, das wesentlich Christliche von dem Unchristlichen oder Widerchristlichen zu scheiden.

Das Wesen des Christenthums, wie es oben festgestellt wurde, ist allerdings in den christlichen Kirchen selbst des Oefteren in Frage gestellt worden. Und mit Rücksicht auf wohlbekannte Erscheinungen in der Kirchengeschichte stellt Schleiermacher seine vier Grundtypen aller das Wesen des Christenthums selbst gefährdenden Ketzerei auf.

Ist das Christenthum die vollkommene Religion oder die Erlösung des Gottesbewußtseins von der Herrschaft des Weltbewußtseins wie sie in Christus und durch ihn eine historische Thatsache

und eine geistige im Kreise der Seinigen fortwirkende Macht geworden ist, so wird das Wesen der christlichen Religion in Frage gestellt: 1. wenn die Bedürftigkeit oder die Fähigkeit der menschlichen Natur in Ansehung der Erlösung geleugnet wird, 2. wenn der Erlöser als zur Vollziehung der Erlösung unfähig gedacht wird, was sowohl da der Fall ist, wo er den übrigen Menschen absolut gleich gestellt, wie da wo er von allen absolut verschieden gehalten wird.[1])

Indessen wenn sich mit der Befolgung dieser Cautelen auch das Christenthum gegen solche Auffassungen, welche sein eigenthümliches Wesen bedrohen, schützen läßt, so ist damit die viel größere Schwierigkeit nicht beseitigt, wie sich der Dogmatiker des Christenthums zu den kirchlichen Ausgestaltungen verhalten soll, die alle den ächt christlichen Charakter für sich beanspruchen, also namentlich zu dem Gegensatze des Katholicismus und Protestantismus. Die Stellung zu diesem kirchlichen Gegensatze ist aber um so wichtiger, als wir ja das Christenthum darstellen wollen wie es als lebendiges gemeinschaftliches Bewußtsein unter uns forteristirt als die vollkommene Befriedigung des allgemeinen religiösen Triebes und nicht etwa nur die historisch älteste Gestalt desselben. Soll der Dogmatiker hierbei der katholischen oder protestantischen Tradition folgen? Denn es bleibt doch wegen der Consequenzen ein principieller Gegensatz, wenn der Protestant das Verhältniß zu Christo seinem Verhältnisse zur kirchlichen Gemeinschaft absolut überordnet, während der Katholik umgekehrt sich dermaßen von der Kirche abhängig weiß, daß sein Verhältniß zu Christo und also auch zur christlichen Religion nur ein Moment in jenem kirchlichen Abhängigkeitsverhältnisse bezeichnet.

Nun kann man das Wesen des Protestantismus sowenig aus dem Wesen des Christenthums deduciren, wie man das letztere aus dem allgemeinen Wesen der Religion ableiten kann. Es handelt sich hier und dort um geschichtliche Kräfte, die man wohl in der

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 22, 2. Die ebionitische und manichäische Ketzerei leitet Schleiermacher vom Judenthume ab, die doketische und pelagianische schreibt er dem überwiegenden Einfluße des Hellenismus auf das Christenthum zu.

Digitized by Google

Linie der gesetzmäßigen Religionsentwickelung findet, aber nicht aus ihr als nothwendig deduciren kann. Sowenig also daran zu ändern ist, daß auf dem gemeinschaftlichen Boden der Erlösungsreligion zwei grundverschiedene kirchliche Organismen erwachsen sind, sowenig ist es zu vermeiden, daß die wissenschaftliche Darstellung des Christenthums hier und dort verschieden ausfällt.

Soviel aber darf vom Standpunkte des protestantischen Dogmatikers gesagt werden, daß er bei der principiellen Anerkennung der alleinigen Autorität Christi in seiner Kirche, mehr Garantieen bietet, das ursprüngliche und wesenhafte Christenthum darzustellen, wie der Katholik, der die religiöse Wahrheit auf die Kirche, beziehungsweise das Priesterthum als auf ihre letzte Quelle zurückführt. Indessen fordert gerade das protestantische Princip bei aller Anerkennung der bekenntnißmäßigen Auffassung des Christenthums in in der Reformationszeit, die Beweglichkeit und Freiheit der dogmatischen Arbeit, da die Erkenntniß des Christenthums niemals als eine abgeschlossene, sondern immer nur als eine werdende angesehen werden kann, zumal die wissenschaftlichen Hilfsmittel und Erkenntnißmethoden hier so gut, wie in anderen Wissenschaften wechseln. Also kann eine protestantische Glaubenslehre nicht in dem Sinne einer beständigen Wiederholung und Erklärung der officiellen Bekenntnisse, sondern nur als eine nach Maßgabe des protestantischen Grundprincips und des jeweiligen Standes der allgemeinen Wissenschaft entworfene Darstellung des evangelisch-christlichen Glaubens unternommen werden.[1])

Diese nähere Bestimmung der Aufgabe der protestantischen Dogmatik entspricht nun eigentlich dem großartigen Gange nicht, welchen Schleiermacher zur Feststellung des Wesens des Christenthums eingeschlagen hat. Was zunächst seine Vorsichtsmaßregeln gegen die möglichen Ketzereien betrifft, deren sich eine Darstellung des Christenthums schuldig machen könnte, so verräth ja allerdings die Aufstellung der Häresientafel den genialen Blick und das systematische

[1]) Chr. Glaube § 23—25. — Eine das Wesen des Christenthums selbst berührende Differenz unter den protestantischen Kirchen und Richtungen erkennt Schleiermacher nicht an.

Digitized by Google

Talent, welchen man überall bei Schleiermacher begegnet. Aber was sollen überhaupt derlei Vorsichtsmaßregeln zur Einleitung in die dogmatische Arbeit, deren Aufgabe und Methode an sich feststehen und deren wissenschaftlichem Ernste nicht von vornherein die Grenzpfähle seiner Bethätigung festgesteckt werden dürfen? Allerdings gewinnt ja Schleiermacher diese vier häretische Grundtypen von seinem Begriffe des Christenthums aus, aber es erinnert doch gar zu lebhaft an den index librorum prohibitorum, wenn vor Eintreten in die dogmatische Arbeit gesagt wird, wie man's nicht machen soll, oder welche Resultate derselben verboten seien. Und überdies was ist mit diesen allgemein gehaltenen Cautelen gewonnen? Zumal wenn der Begriff der Erlösung anders gefaßt wird als Schleiermacher es thut? Versteht man aber die Erlösung mit ihm als Herstellung der richtigen Beziehungen der verschiedenen Funktionen des Selbstbewußtsein durch Unterordnung der sinnlichen unter die geistige, so lautet es nachträglich fast komisch, wenn man belehrt wird, daß der Mensch der Erlösung bedürftig und fähig sei und daß der Erlöser im vollen mittheilbaren Besitze der Kräfte zur Herstellung der Harmonie zwischen Geist und Fleisch gewesen sein müsse. Wie brauchbar also auch in einer Bestimmung der Grenzen kirchlicher Lehrfreiheit obige Tafel sich erweisen mag, in der wissenschaftlichen Untersuchung und zumal am Eingang derselben hat sie keine berechtigte Stelle.

Was Schleiermacher noch weiter über die Verschiedenheit der katholischen und protestantischen Dogmatik sagt, ist ja zweifelsohne richtig, hätte aber wie ich schon in der theologischen Wissenschaftslehre ausgesprochen habe, zu Gunsten der protestantischen Dogmatik mit seinen religionsphilosophischen Hilfsmitteln noch weiter begründet werden können. Denn die unbedingte Autorität Christi versteht sich wie Schleiermacher früher ausführte, in einer rein geistigen Religion so sehr von selbst, daß sie nur bei einer völligen Umdeutung des Christenthums in eine klerikale Satzungs- und Ceremonialreligion in Frage kommen kann. Indem der Protestant diesen rein geistigen Charakter der Erlösungsreligion anerkennt, erkennt er zugleich die maßgebende Bedeutung der Persönlichkeit an, welche die geistige Bewegung des Christenthums verursacht und durch ihre

Digitized by Google

geistige Kraft speist und beherrscht. Und die Minderschätzung Christi im Katholicismus ist nur die nothwendige Folge der Preisgabe des Wesens des Christenthums, das hier wieder auf die Stufe einer Satzungs- und Ceremonialreligion zurückgeführt ist. Wozu also die Untersuchung über das Wesen der Religion und wozu die Erklärung, daß das Christenthum das gesetzmäßige religiöse Bedürfniß vollkommen befriedige, wenn ihre Resultate nicht berechtigen, den Katholicismus nach Art und Stufe richtig zu kennzeichnen und die Frage wenigstens anzuregen, ob er überhaupt noch unter den Gattungsbegriff der Religion falle? Endlich konnte Schleiermacher seinen Begriff vom Christenthum als der Lebensgemeinschaft mit Christo zum Zwecke der religiösen Versöhnung und der sittlichen Vollendung der Menschen, gegen die Zumuthung sich in der dogmatischen Arbeit an die reformatorischen Bekenntnisse zu binden, ins Feld führen. Denn ohne allen Zweifel steht diese Erklärung des Christenthums — immer von ihrem metaphysischen Hintergrunde abgesehen — über derjenigen Stufe der Heilserkenntniß, welche die Bekenntnißschriften vertreten; und daß sich diese Erklärung im kirchlich-religiösen Leben fruchtbringender erwiesen hat als die ceremonial- und lehrgesetzlich gebundene des officiellen protestantischen Kirchenthums, wird auch der Gegner Schleiermachers kaum in Abrede stellen können.

54. Der Umfang und die Gliederung der protestantischen Dogmatik.

Für die Dogmatik, welche also das christlich fromme Selbstbewußtsein oder den christlichen Glauben, wie er in der evangelischen Kirche erfahrungsmäßig vorliegt, zu beschreiben hat, ergibt sich nach allem Vorangehenden eine Haupttheilung, mit welcher zugleich der ganze Umfang ihres Gebietes abgesteckt wird. Sie hat das fromme Selbstbewußtsein darzustellen, wie es von dem im Begriffe der Erlösung ausgedrückten Gegensatze immer vorausgesetzt wird; dann aber das specifisch christlich-fromme Selbstbewußtsein wie es durch den Gegensatz der Gebundenheit und der Erlösung beherrscht ist.

Von Erlösung könnte nämlich gar nicht geredet werden, wenn nicht überall das zu erlösende Gottesbewußtsein, freilich sowie es vom Weltbewußtsein verdunkelt und niedergehalten wird, vorausgesetzt werden dürfte. Dasselbe Gottesbewußtsein, welches durch die

Digitized by Google

Erlösung erst seine naturgemäße Stellung in der menschlichen Person erhält, ist vor und unabhängig von der Erlösung vorhanden. Und dieses allgemein menschliche Gottesbewußtsein (das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl), welches die Grundlage jeder positiven Religion bildet, muß also auch in der christlichen Glaubenslehre behandelt werden, da es sich ja bei dieser lediglich um den Nachweis handelt, wie jenes erst durch die Einwirkung Christi befreit, entbunden und in seiner Ueberlegenheit über das sinnliche Weltbewußtsein dargestellt wird. So gewiß also das Christenthum nichts anderes ist wie das Mittel zur Herstellung der vollkommenen Religion, so gewiß hat die Glaubenslehre keinen anderen Gegenstand als das allgemeine fromme Selbstbewußtsein oder die allgemeine Religion, sowie sie durch das Christenthum zur vollkommenen Darstellung gebracht wird.[1]) Das allgemeine religiöse Bewußtsein, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kommt nun aber selbstredend „auch im Gebiete der Erlösung" nur so zur Erscheinung, daß es sich mit einer Bestimmtheit des sinnlichen Weltbewußtseins einigt. Die Glaubenslehre hat also zunächst — sagen wir die natürliche oder allgemeine Religion in ihren verschiedenen möglichen Beziehungen zu Mensch, Welt und Gott darzustellen.

Nämlich das Gottesbewußtsein wird überhaupt nur entbunden, sofern ein bestimmter sinnlicher Reiz zugleich das Weltbewußtsein hervorruft. Denn, wie früher nachgewiesen, die „einzelnen" Affektionen der Welt entbinden das Gottesbewußtsein nicht nothwendig, sondern nur wo sie zugleich das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitern, vermitteln sie die Erfahrung der absoluten Determination der ganzen Welt durch die göttliche Causalität dem einzelnen Menschen. Entwickelt sich aber wirklich auf diese Weise das religiöse Bewußtsein, so liegt auf der Hand, daß es auch die erfahrenen Eindrücke oder Affektionen reflectirt und demgemäß religiöse Aussagen über die Welt als Vermittlerin des Gottesbewußtseins und über Gott als letzte Ursache des religiösen Bewußtseins veranlaßt. Alle diese Aussagen aber über den Menschen in seiner Stellung zu Welt und Gott und über diese in ihrer

[1]) Chr. Glaube § 29.

Digitized by Google

Stellung zum Menschen haben nur insoweit dogmatischen Charakter als sie sich zu getreuen Dollmetschern des religiösen Processes selbst herlassen. Ja eigentlich hat die Dogmatik nur den religiösen Proceß, wie er im Menschen sich abspielt, zu beschreiben. Richtet sie sich zugleich auf die Vermittlung und die Ursache desselben (Welt und Gott), so muß sie sich dessen bewußt bleiben, daß alle diese Aussagen ihr Recht und ihren Grund lediglich in der subjectiven frommen Erfahrung haben. Denn der objective Verstand kann über Welt und Gott nur Negatives aussagen, wofür sich denn freilich die subjective Phantasie (das eigentlich religiöse Erkenntnißorgan) dadurch entschädigt, daß sie das Unzeitliche zeitlich, das Unräumliche räumlich darstellt. Den hiemit verbundenen Gefahren wird also die Dogmatik nur dann entgehen, wenn sie sich nach dem oben festgestellten kritischen Princip richtet.[1])

Soll nun aber das ganze Christenthum und das ganze kirchliche Interesse an ihm zur Darstellung gelangen, so muß man „was sich in einer bestimmten Region des Christenthums nach einem und demselben Typus als Aussage über die frommen Erregungen gestaltet hat, zusammentragen," und das aus den volksthümlichen, dichterischen und rednerischen Aussagen Gesammelte „auf die bequemste und übersichtlichste Weise ordnen." Es ist einerlei, in welcher Region des Christenthums man beginnt, da jede auf alle anderen führen wird. Indessen empfiehlt es sich für die systematische Darstellung „von der allgemeinen Auffassung des christlichen Bewußtseins aus einen Grundriß zu entwerfen, auf wie vielerlei Arten es sich nach der Natur der menschlichen Seele und des menschlichen Lebens äußern kann." Dieser Grundriß gibt die Form, welche man dann „mit dem vorhandenen Lehrmaterial" ausfüllen kann.[2])

Der Grundriß, nach dem Schleiermacher seine Dogmatik ausgearbeitet hat, ist in sich klar und verständlich. Ihm zufolge hat dieselbe in drei Haupttheilen das fromme Selbstbewußtsein darzustellen 1. wie es an sich ist, 2. wie es durch das sinnliche Weltbewußtsein gebunden ist, 3. wie es durch Christus erlöst wird; oder

---

[1]) Chr. Glaube 5. A. § 30 u. 31. — 1. A. S. 168.

[2]) A. a. O. 5. A. § 20.

Digitized by Google

die Lehre von der Religion (beziehungsweise religiösen Naturanlage), von der Sünde und von der Gnade.

Jeder Theil hat also mit der Beschreibung des frommen Selbstbewußtseins seine Hauptaufgabe zu lösen und sich die Erfahrungsgrundlage für die weitergehenden dogmatischen Lehren über Welt und Gott zu sichern.

Außerdem aber wird jeder Theil mit der Frage nach den objectiven Bedingungen und der Entstehung des frommen Selbstbewußtseins noch weiter zu bestimmten Aussagen über Welt und Gott, die ja im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, das die erstere vermittelt der zweite verursacht, sich nothwendig abspiegeln, fortschreiten.

Also zum ersten Theile: wenn sich das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein überhaupt nur erklärt aus der durch das Weltganze vermittelten Einwirkung Gottes, so wird man auch von hier aus fragen, wie die Welt und Gott in ihm sich abspiegeln. Auf diese Weise kommt man zu einer religiösen Lehre über Welt und Gott und Mensch, beziehungsweise über deren im religiösen Bewußtsein ausgedrücktes allgemeines Verhältniß. Der erste Theil gibt somit eine ausgeführte allgemeine Religionslehre.

Hingegen der zweite Theil das fromme Selbstbewußtsein als gehemmt und gebunden im sinnlichen Weltbewußtsein zu Grunde legt. Aber wohl gemerkt als gebunden, nicht als aufgehoben oder ausgelöscht. Dieser anormale Zustand erscheint dem Menschen als Sünde, weil das Gleichgewicht seines Lebens mit der Herrschaft des Gottesbewußtseins verloren geht, während das letztere seinen absoluten Anspruch aufrecht erhält. Hieran schließen sich wieder die Fragen an: wie erscheint dem gehemmten, dem sündhaften religiösen Bewußtsein die Welt und wie Gott? Die Welt wo sie das Gottesbewußtsein hemmt statt es zu entbinden als Weltübel, Gott, wo er die absolute Causalität in Anspruch nimmt, ohne sie dem sinnlichen Menschen gegenüber durchsetzen zu können als der Heilige und Gerechte.

Endlich stellt der dritte Theil das durch Christus befreite fromme Selbstbewußtsein dar: die Erlösung d. h. die von Christus ausgehende Herrschaft des Gottesbewußtseins über das Weltbewußtsein im Selbstbewußtsein des Menschen. Und auf die Fragen: wie

Digitized by Google

erscheinen dem erlösten frommen Bewußtsein Welt und Gott antworten die Lehren vom Reiche Gottes, beziehungsweise der Kirche und von der Liebe als dem Wesen Gottes.

Das Ganze aber stellt einen einheitlichen Entwicklungsproceß dar: die durch Christus vermittelte Vollendung des Wesens des Menschen durch die fortschreitende Unterordnung des Selbst- und Weltbewußtseins unter das Gottesbewußtsein, in welcher der Mensch die Harmonie mit sich und der Welt findet, nachdem er mit Gott und seiner göttlichen Bestimmung in Harmonie gebracht ist — und die aus diesem Lebensprocesse sich entwickelnde Welt-, Selbst- und Gottesanschauung.

Man sieht, daß Schleiermacher mit diesem genialen Entwurf der Glaubenslehre — mit dem sich nichts in der Neuzeit auf systematischem Gebiete vergleichen kann — seiner religionsphilosophischen Grundansicht ganz und gar treu geblieben ist. Zunächst in sachlicher Hinsicht. Denn das Christenthum wird hier überall im organischen Zusammenhange mit der Entwickelung des religiösen Geistes überhaupt betrachtet und als deren vollendeter Schlußstein bezeichnet. Und zwar insofern als in ihm durch eine von Christus aufgebotene und durch ihn weiter verbreitete persönliche Kraft das richtige Verhältniß zwischen Welt- und Gottesbewußtsein hergestellt wird im Selbstbewußtsein des Menschen, wodurch zugleich dessen Wesen zu seiner vollendeten Darstellung gelangt. Wie Schleiermacher in der Religion die geistige Kraft erkennt, deren dominirender Einfluß erst die Einheit des persönlichen Lebens in seinem Verflochtensein in die Welt verbürgt, so erkennt er im Christenthum oder ganz eigentlich in Christus diejenige persönliche Lebenskraft, durch welche in der Menschheit und für dieselbe jenes allgemeingiltige und nothwendige Verhältniß der Seelenkräfte hergestellt wird, vermöge dessen wir unsere Einheit und die Einheit mit der ganzen Welt in der absoluten Unterordnung unter die absolute Einheit, die höchste Ursache oder Gott finden. Wie über diese ganze auf dem Religionsbegriffe Schleiermachers basirende Construction zu urtheilen ist, wird sich erst später feststellen lassen. Darauf wird aber schon hier aufmerksam gemacht werden dürfen, daß die Einführung des historischen Christenthums keinen Bruch in

Digitized by Google

der religions-wissenschaftlichen Gesammtanschauung Schleiermachers bedeuten soll.

Das tritt deutlich genug in der Anlage der Glaubenslehre hervor. Denn der erste Theil schildert das fromme Selbstbewußtsein an sich, das Wesen der Religion, die Religion, wenn ich so sagen darf, wie sie sein soll. Der zweite wie das sinnliche Weltbewußtsein, welches immer nur Medium des Gottesbewußtseins sein soll, gewissermaßen an dessen Stelle tritt: die Gottlosigkeit oder die Sünde, welche bei der getheilten Welt stehen bleibt, obwohl der innere Einheitstrieb dieses Stehenbleibens in der in sich widerspruchsvollen, gegensätzlichen Welt als Sünde beurtheilt. Der dritte wie das Gottesbewußtsein, von einem Punkte ausgehend, durchbricht und sich das sinnliche Weltbewußtsein unbedingt unterordnet. Dem Christenthum oder der Erlösung gebührt in diesem Processe nicht nur die Bedeutung, daß es den Menschen zum Bewußtsein seiner absoluten Abhängigkeit (nämlich seiner Abhängigkeit von Gott statt der Welt) führt, sondern weiter noch die höhere, daß es ihm die geistige Kraft gibt, alle Momente des sinnlichen Weltlebens unter die absolute Abhängigkeit von Gott zu stellen und somit das eigene Leben zu reinigen, zu einigen, zu versöhnen.

Der Einheitssinn ist das Wesen des Menschen, er ist von Hause aus da. Aber er wird verdunkelt und niedergehalten durch die verschiedenen sinnlichen Eindrücke, unter welchen sich das Leben entwickelt. Indessen wird er zugleich entwickelt durch die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein. Er bricht also wieder hervor, wo dem einzelnen Menschen das Weltganze aufgegangen ist, wo er sich als Glied und Theil der getheilten Welt abhängig findet von einer höchsten überweltlichen absoluten Ursache. In dieses allgemeine Schema der Weltansicht Schleiermachers hat sich auch das Christenthum zu fügen. Das verkennen heißt sich von vornherein das Verständniß der Glaubenslehre verschließen. Hingegen aus der Einsicht in die Divergenz zwischen der kosmologisch-metaphysischen Religionsansicht Schleiermachers und dem specifisch menschlich-ethisch gerichteten Christenthum sich alle ihre Unebenheiten ohne Zwang erklären. Denn man wird die Differenz zwischen sitt-

Digitized by Google

lichem Ideal und sittlicher Wirklichkeit als Sünde und Schuld beurtheilen, nicht aber die Differenz zwischen endlichem Weltbewußtsein und absolutem Einheitstrieb. Man wird die Schuldvergebung und die Befreiung von der Herrschaft des Bösen als Erlösung beurtheilen, nicht aber die Herstellung der Weltharmonie durch das Postulat einer einheitlichen Causalität der Erscheinungswelt.

Andererseits erklärt sich gerade aus der Verkennung des ethischen Charakters des Christenthums die Möglichkeit dessen Offenbarungscharakter (allerdings nach Analogie des Verhältnisses der vielheitlichen Erscheinungswelt und ihres einheitlichen Wesens) um so stärker zu betonen.

Doch vorerst genug der Kritik, wo es sich nur um die Perspective auf das ganze Unternehmen handelt.

Was aber die in unserem Grundriß beobachtete Methode betrifft, insbesondere die Bildung der religiösen Gottes- und Weltanschauung, so ist dieselbe leicht gegen die Vorwürfe der Objectivisten zu vertheidigen. Allerdings bezeichnet Schleiermacher die gesammte religiöse Weltanschauung lediglich als Reflex der inneren subjectiven religiösen Erfahrung, ein Reflex, dessen Inhalt eben diese letztere, dessen Form hingegen immer die Phantasie liefern wird. Indessen ist damit nicht die Objectivität, sondern nur die Adäquatheit der dogmatischen Erkenntniß in Frage gestellt. Denn wenn es richtig ist, daß das religiöse Bewußtsein gar nichts anderes ist als Bewußtsein um eine aus der Welt unerklärbare Erfahrung: die absolute Abhängigkeit, so haben wir eben in dieser die Einwirkung Gottes zu erkennen, auf Grund deren wir unser Gottesbild mit genau derselben Sicherheit entwerfen mit welcher wir uns Weltobjecte doch gleichfalls nur auf Grund ihrer Einwirkung auf uns vorstellig machen. Niemand bestreitet mehr, daß wir die Dinge nur insoweit kennen als sie uns afficiren. Was nicht auf uns wirkt, ist nicht für uns da. Und nur soweit sie uns afficiren kennen wir die Dinge. So kennen wir auch Gott nur in seinen durch die Welt vermittelten Wirkungen auf uns (in seiner Offenbarung), und diese Wirkungen bieten eben den Stoff aus dem wir unser Gottesbild formen. Dieser Stoff ist ein objectiver, unabhängig von uns gegebener, und insofern leugnet Schleiermacher keineswegs, daß wir wirklich Gott in seinen Wirkungen auf

Digitized by Google

uns erkennen. Dagegen behält er Recht, wenn er erklärt, daß diese Erkenntniß allgemeingiltig nur ist, sofern gleiche religiöse Erfahrung zu Grund liegt und individuell und subjectiv begrenzt bleibt nach Maßgabe der Begrenzung der religiösen Erfahrung selbst. Und ebenso behält er recht, wenn er die ganze Form unserer religiösen Welt- und Gottesanschauung für inadäquat und symbolisch erklärt. Denn wenn wir schon das Wesen der Weltdinge nur hypothetisch erkennen, um wievielmehr das Wesen Gottes, das wir nur mit Hilfe von Begriffen bezeichnen können, welche unter dem Einfluß unsers sinnlichen Welterkennens gebildet sind. Man empfängt einen Eindruck, man erfährt einen momentanen oder dauernden Reiz, man reflektirt denselben als nicht im Umkreise des eigenen persönlichen Lebens entstanden auf ein „äußeres“ Object, man bezeichnet dieses Object auf Grund des empfangenen Eindrucks — das ist der gesetzmäßige Weg aller und also auch der religiösen Erkenntniß, nur daß die letztere, wie gesagt, von der sinnlichen Weltkenntniß sich dadurch unterscheidet, daß sie ihre übersinnliche Erfahrung und ihr übersinnliches Object — ohne deren Realität irgend in Frage zu stellen — nur mit aus der sinnlichen Begriffssprache entlehnten Worten, d. h. daß sie sie nur symbolisch bezeichnen kann.

Beweisbar ist diese Gotteserkenntniß nie, wenigstens nicht im Sinne des mathematischen Beweises. Vielmehr sowie man eine physische Kraft nur erklären kann, indem man sie in Wirksamkeit setzt, so kann man auch die Kraft Gottes nur verdeutlichen indem man sie den Menschen zur Erfahrung bringt. Wie die gesammte religiöse Weltanschauung allererst Folge und Reflex des religiösen Erlebnisses ist, so kann man dogmatische Uebereinstimmung nur erzielen auf Grund der Verbreitung gleicher religiöser Erfahrungen.[1]) Womit ebensowenig wie in der Physik ausgeschlossen ist, daß gewisse religiöse Erlebnisse gesetzmäßig eintreten und demgemäß auch eine bestimmte allgemeine religiöse Lebensanschauung gesetzmäßig verursachen. Und so gewiß es sich in der Religion überall um die Be-

[1]) Eine sehr bedeutsame Wahrheit, deren Spitze sich ebensosehr gegen die (orthodoxe und rationalistische) Methode der Mittheilung von Lehrmeinungen, wie gegen die pietistische der Applikation von asketisch-erbaulichen Gewohnheiten und Uebungen richtet!

Digitized by Google

friedigung, Entwickelung und Erklärung derselben Größe handelt — des Menschenlebens in seiner Weltstellung — so gewiß wird auch — Verbildungen und Krankheitserscheinungen aller Art vorbehalten — eine Gleichheit der Lebensrichtung und Lebensanschauung hier nachzuweisen sein, die ihre Wahrheitsprobe eben dadurch zu bestehen hat, daß sie in gleicher Weise Gewissen und Verstand befriedigt und dem Willen einen solchen Lebenszweck einprägt, der die Menschheit einigt und zur höchsten Stufe persönlich-ethischer Entwickelung hinleitet.

Also wie gesagt, nicht die Methode und die Grundanschauung Schleiermachers über die Entstehung und Entwickelung der Religion erregen Bedenken, sondern lediglich die Zusammenfassung aller religiösen Erfahrung unter dem Begriffe der schlechthinigen Abhängigkeit, mitsammt den metaphysischen Voraussetzungen die auf dessen Bildung eingewirkt haben.

2. Die allgemeine natürliche Religion als Voraussetzung und Grundlage der christlichen.

55. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als religiöse Grundfunktion auch im Christenthume.

Schleiermacher kennt nur eine Weise wie „das eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein eines sein können: das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl.“ Er behauptet geradezu, daß wo das Sein Gottes „auf solche Weise“ nicht angetroffen wird, überhaupt kein Gottesbewußtsein vorhanden sei. Wenn also das Christenthum Religion sein will, so muß es absolutes Abhängigkeitsbewußtsein sein. Denn die schlechthinige Abhängigkeit bezeichnet die einzige Art wie man zu Gott in Beziehung stehen kann. Eine Beziehung auf Christus also, die nicht zugleich Beziehung auf Gott wäre in Form des absoluten Abhängigkeitsgefühl, wäre jedenfalls gar kein religiöses Verhältniß.[1])

Andrerseits wird das Gottesbewußtsein nur dadurch zum wirk-

[1]) Das Verhältniß des Christen zu Christus hat überhaupt nur in dem Maße religiösen Werth, als „die Stetigkeit des Gottesbewußtseins dadurch hervorgebracht wird“. Vgl. bes. § 62.

Digitized by Google

lichen frommen Moment, daß es mit anderen Bestimmtheiten unseres Selbstbewußtseins sich verbindet. Unsere Abhängigkeit von Christus wird also dadurch nicht beeinträchtigt, daß sie religiösen Werth nur hat, sofern sie das Mittel wird uns in absolute Abhängigkeit von Gott zu versetzen. Im Gegentheil ist es die Grundvoraussetzung der christlichen Kirche, daß „die Leichtigkeit das fromme Gefühl zu verwirklichen,“ wie sie in anderen Kirchen nicht beobachtet wird, gerade die Folge unserer (relativen) Abhängigkeit von Christus sei. Sowenig wie für den Muhammedaner die Beziehung auf Muhammed, oder für den Juden die Beziehung auf Mose, sowenig schließt die Beziehung des christlich frommen Selbstbewußtsein auf Christus dessen Beziehung auf Gott aus und umgekehrt. Im Gegentheil ist beides für den Christen so enge verbunden, daß er sein von den Hemmungen des sinnlichen Weltbewußtseins befreites Gottesbewußtsein nur hat als Fortwirkung der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins des Erlösers. Also schließt die ursächliche Beziehung der christlichen Frömmigkeit auf Christus die Grundvoraussetzung nicht aus, daß auch der Christ nur insoweit fromm ist als er alle thätigen und leidenden Momente seines Lebens unter die absolute Causalität Gottes stellt, und jene kann immer nur als Entbindungsmittel der Kräftigkeit des allgemeinen Gottesbewußtseins gegenüber dem Weltbewußtsein in Betracht kommen. In diesem Sinn soll nun auch das Neue Testament unser Verhältniß zu Christus mit demjenigen zu Gott verbinden, wofür sich Schleiermacher auf Joh. 14, 7 und 9 beruft.[1])

Daß diese grundsätzliche Bestimmung des Verhältnisses der christlichen Frömmigkeit zu Christus und Gott im Einklang mit Schleiermachers Erklärung der Bedeutung der Religionsstifter steht, braucht nur in Erinnerung gebracht zu werden. Ebenso daß die Erklärung des Christenthums als Mittel zum Zwecke der Herstellung des Wesens der Religion den religionsphilosophischen Tendenzen Schleiermachers völlig entspricht. Die eminente Wichtigkeit der Erklärungen des § 32 für das ganze theologische System leuchtet von vornherein ein. Wir werden sehen inwieweit Schleiermacher die

[1]) Chr. Glaube 5. A. § 32.

Digitized by Google

Consequenzen seiner principiellen Auffassung des Christenthums, die leider hier allzuknapp aber darum nicht minder deutlich fixirt ist, wirklich gezogen hat.[1])

[1]) Der Gang der Untersuchung wird hier übrigens unterbrochen durch die Frage, ob wirklich die absolute Abhängigkeit sich nur als Wirkung Gottes erklären lasse und bejahenden Falls, ob dann nicht das Bewußtsein um dieselbe ein besserer Beweis für das Dasein Gottes sei wie die traditionellen theoretischen Beweise, diese von Kant so gründlich bei Seite geworfenen Erbstücke der Scholastik. (§ 32 und 33.) Schleiermacher führt hier in Kurzem aus was wir in der Religionsphilosophie ausführlicher gehört haben: die schlechthinige Abhängigkeit erklärt sich so gewiß nicht als Wirkung der Welt, als man allen Welteinflüssen gegenüber seine Freiheit behauptet und ihrer überhaupt nur inne wird, wenn man sich mit allen Weltdingen als ein Ganzes zusammenfaßt. Sie erklärt sich also in ihrer Absolutheit nur als Wirkung einer jenseits der Erscheinungswelt liegenden und dieselbe als Ganzes causirenden einheitlichen Macht, die wir eben Gott nennen. (Vgl. Bd. I. Cap. V.) Eben deshalb nun überführt sie in geradezu zwingender Weise den Menschen vom Dasein Gottes. Schleiermacher will die hiermit angeregte und von der alten Dogmatik so fleißig cultivirte Frage nicht umgehen, obwohl die Glaubenslehre nicht erst die Aufgabe haben kann, den Glauben an Gott, den sie voraussetzt, zu bewirken und gar zu bewirken auf dem Wege des objectiven theoretischen Beweises. Aber das Letztere lehnt er dennoch ab, weil das ganze Unternehmen eines objectiven Beweises auf der Verkennung des subjectiven Charakters alles religiösen Wissens und auf einer Verwechselung der Glaubenslehre mit der Wissenschaft beruhe. Der allgemeingiltige Beweis für das Dasein Gottes liegt vielmehr in der Allgemeinheit und gesetzmäßigen Nothwendigkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, welches mit „der Intelligenz in ihrer subjectiven Funktion“ gegeben ist. Aber eben weil das Gottesbewußtsein auf „dem gemeinsamen Wesen des Menschen“ beruht, so kann man nur von einem Unterschied der Vollkommenheit und Unvollkommenheit seiner Entwickelung sprechen, nicht aber es selbst in Frage stellen. Wenn die zum Wesen des Menschen gehörige schlechthinige Abhängigkeit auf einer kindischen Entwickelungsstufe auf Dinge oder Kräfte oder Personen dieser Welt bezogen wird, die uns gar nicht in absolute Abhängigkeit versetzen können, wie es im Fetischismus und Polytheismus geschieht, so ist das ein Beweis für die mangelhafte Entwickelung des Selbstbewußtseins, nicht aber ein Beweis gegen seine Beanlagung zum reinen Gottesbewußtsein. Der s. g. Atheismus aber, der zumeist aus Antipathie gegen die

Digitized by Google

Bildet das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch das eigentliche Wesen der christlichen Frömmigkeit, so versteht es sich weiter von selbst, daß ebensowohl wie die Beziehung auf Gott so auch die Beziehung auf die Welt durch ihr specifisches Bestimmtsein durch Christus nicht alterirt wird. Denn, wie wiederholt betont werden muß, fromm sein im wahren Sinne des Wortes, oder seiner absoluten Abhängigkeit inne werden, das ist schlechterdings nicht möglich, ohne daß man sich als Glied der ganzen Welt versteht und die ganze Welt unter die unbedingte Causalität Gottes stellt. Der früher gegebene ausführliche Nachweis, daß die Entwickelung des Weltbewußtseins Bedingung der Entwickelung des Gottesbewußtseins sei, daß man Gottes nur durch das Medium des Weltganzen inne werde, wird hier in voller Durchsichtigkeit wiederholt. Erweitern wir zunächst unser Selbstbewußtsein zum Gattungsbewußtsein, wie es durch die specifische Dignität des Geistes beherrscht wird, so bleibt uns noch die vernunftlose Natur gegenüberstehen. Indessen sind wir vermöge unserer Organisation Theile dieser Natur und fortwährend in Wechselwirkung mit ihr. Und unsere Organisation wieder steht im denkbar engsten Zusammenhange mit unserem Geiste. So ergibt sich also vermöge der Bedingtheit unseres Geistes durch unsere Organisation und dieser wieder durch die übrige Natur „ein allgemeiner Naturzusammenhang," den wir eben in der Weltidee zum Ausdruck

religiöse Anthropopathie, zuweilen auch aus unmoralischer Scheu „vor der Strenge des Gottesbewußtseins" hervorgeht, ist nur eine Krankheitserscheinung des Geistes — vorausgesetzt natürlich, daß die gesetzmäßige geistige Entwickelung des Menschen von Schleiermacher richtig erklärt worden ist. Immerhin ist diese ganze Erörterung höchst charakteristisch und beweist hinlänglich, daß Schleiermacher nicht nur seine Anschauung von der Religion als einer naturnothwendigen Funktion des Geistes, sondern auch alle psychologischen und metaphysischen Voraussetzungen derselben in ihrer ganzen Strenge aufrecht erhält. Daß das Dasein Gottes sowenig wie das Dasein der Welt bewiesen werden kann und bewiesen zu werden braucht, gibt heute Jedermann zu, daß es auf Grund gewisser allgemeiner Erfahrungen erweisbar sei und demgemäß der Glaube an Gott wirklich als eine nothwendige und gesetzmäßige Funktion des Geistes sich darstelle, hat Schleiermacher jedenfalls nur für die Anerkenner der „schlechthinigen Abhängigkeit" bewiesen.

Digitized by Google

bringen. Dieser allgemeine Naturzusammenhang ist es nun der uns aufgegangen sein muß, wenn wir die Gottheit in ihrer absoluten, alles bedingenden Causalität erfahren, wenn wir die schlechthinige Abhängigkeit erleben wollen. Also auch in jeder christlichen frommen Erregung werden wir unserer schlechthinigen Abhängigkeit nur in dem Maße inne, als wir uns als „Welttheile" denken, oder was dasselbe bedeutet, als wir uns in den allgemeinen Naturzusammenhang stellen.[1])

Während also Schleiermacher mit Entschiedenheit daran festhält, daß man Gottes nur durch Vermittelung des Weltganzen inne werde, muß er die Meinung ablehnen, daß gerade das Zurücktreten des allgemeinen Naturzusammenhangs der Entbindung des Gottesbewußtseins förderlich sei. Die Vorstellungen von einem todten Mechanismus der Weltordnung nicht nur, sondern auch die von einer rein zufälligen und willkürlichen Weltordnung müssen verdunkelnd auf das Gottesbewußtsein wirken. Wenn wirklich „das Wunderbare" vorzugsweise das Gottesbewußtsein aufregte, so könnte das nur um deswillen geschehen, weil „Manche nur durch die Ausnahme zum Bewußtsein der Regel kommen." Schleiermacher weist darauf hin, daß die römische Wunderkirche der Entwickelung des Gottesbewußtseins am förderlichsten sein müßte, wenn der Finger Gottes immer nur im Wunder erkennbar sein solle. Er erinnert daran, wie auch die zufälligen Naturerscheinungen, z. B. die atmosphärischen Veränderungen viel weniger religiös wirken, wie z. B. die gesetzmäßige Lebenserneuerung in der gesammten Natur. Das Alles in correkter Abfolge seines Kanons, daß erst die Anschauung des Weltganzen das Gottesbewußtsein vollkommen entbinde. Es mag nun eine christliche fromme Erregung aussagen was sie will, sie mag in Handlung ausgehen oder Reflexion, immer wird das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in ihr angetroffen werden in seiner durch alle religiösen Entwickelungsphasen hindurchgehenden Einheit und Unveränderlichkeit. Nur das wird die Gemeinschaft mit Christus hinzubringen, daß es sich unter seinem Einfluß leichter entwickelt, während das Aufgehen im Wechsel der sinnlichen Triebe

[1]) Vgl. hiezu Bd. I. Cap. V. § 34—36.

Digitized by Google

und Empfindungen sowenig das Gottesbewußtsein hervortreten läßt als es den Gesichtskreis des Menschen zur Anschauung des Weltganzen erweitert.[1])

Damit haben wir die Grundlage für den ersten Theil der Dogmatik gewonnen. Es ist dieselbe Grundlage, auf welche die Religionsphilosophie den gesammten religiösen Lebensproceß aufbaut. Das Bewußtsein unserer Endlichkeit oder unserer absoluten Abhängigkeit ist zugleich Bewußtsein um eine unendliche absolute Causalität oder um Gott. Dieses Bewußtsein ist allgemein und nothwendig, denn es ist Bewußtsein um eine naturnothwendige Thatsache. Wir stehen eben im allgemeinen Naturzusammenhang, sind Theile der endlichen Welt, wir müssen uns dessen auch bewußt werden, und so oft wir uns allem endlichen Sein gleich setzen (das Weltbewußtsein vollziehen) werden wir der absoluten Abhängigkeit der ganzen sinnlichen Erscheinungswelt von einer sie in gleicher Weise zum Dasein determinirenden und also einheitlichen, absoluten Causalität inne. Dieses absolute Abhängigkeitsgefühl ist latent überall vorhanden, wenn es auch durch das Haften an den einzelnen sinnlichen Affektionen verdrängt und durch die Beziehung auf einzelne Dinge und Kräfte der Welt verdunkelt wird. So gewiß ist es überall vorhanden als es ja „zum Charakter alles endlichen gehört," absolut abhängig oder endlich zu sein. Der Mensch der nur indem er sich dem allgemeinen Naturzusammenhang einordnet seiner absoluten Abhängigkeit inne wird, theilt mit der ganzen Welt die absolute Abhängigkeit, aber vor der Naturwelt hat er das Bewußtsein von ihr voraus. Christus aber — um endlich die Beziehung dieser allgemeinen zur christlichen Religion hervorzuheben — hat eben zunächst deshalb seine eminente Bedeutung für uns, weil er jenes Bewußtsein in seiner Reinheit und Stärke in uns hervorruft, selbstredend ohne uns dem allgemeinen Naturzusammenhang, indem man allein Gottes inne wird, zu entreißen.

[1]) Die absolute Gleichheit des Gottesbewußtseins wird auch hier daraus erklärt, daß der Mensch seine schlechthinige Abhängigkeit „ganz als dieselbige setzt mit der jedes endlichen Seins." Eine specifische menschliche, in unserer sittlichen Zweckbestimmtheit begründete Abhängigkeit von Gott kennt also Schleiermacher auch hier nicht. Chr. Glaube 5. A. § 34.

Digitized by Google

Auf dieser Erfahrungsgrundlage des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls beschreibt nun die Dogmatik: 1. das in jenem Selbstbewußtsein gesetzte Verhältniß zwischen dem endlichen Sein der Welt und dem unendlichen Sein Gottes, 2. die Eigenschaften Gottes in seiner Beziehung zur Welt sowie sie in jenem Selbstbewußtsein gesetzt sind, 3. die Beschaffenheit der Welt, sowie sie in jenem Bewußtsein in Beziehung zu Gott gesetzt ist.

Eigentlich sollte freilich das Interesse an der Aufklärung des Inhaltes des frommen Selbstbewußtseins mit der ersten Serie dogmatischer Reflexionen befriedigt sein. Und das umsomehr als wir ja im religiösen Bewußtsein von Gott nichts wissen außer in Beziehung zur Welt und von der Welt nichts außer in Beziehung zu Gott. Indem also die Dogmatik hier der hymnologischen und homiletischen Kirchensprache folgt, hat sie die besondere Aufgabe, zu verhüten, daß man aus dem Gebiete des subjectiven Wissens auf das des objectiven sich verirrt, Gott und Welt als Objecte empirischen oder speculativen Wissens behandelt, statt lediglich das von ihnen auszusagen, was das religiöse Bewußtsein direkt in sich schließt. Denn, wie gesagt, wir wissen von dem Weltganzen nichts, als daß es endlich und von Gott nichts, als daß er unendlich ist, und beides nur, sofern uns im Weltganzen die absolute Causalität und sofern uns die absolute Causalität nur im Weltganzen aufgeht, sowie es eben im Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit der Fall ist.[1])

Wir werden am Schlusse der allgemeinen Religionslehre, welche Schleiermacher demnächst entwirft, über das ganze Unternehmen zu urtheilen haben. Von sachlichem Interesse aber ist es bereits hier, zu constatiren, daß er wirklich Christus als den eigentlichen Träger und Hersteller des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins, „als des sich gleichbleibenden Wesens der Religion", bezeichnet.

56. Das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt, wie es im frommen Selbstbewußtsein des Christen ausgedrückt ist.

1. Erkennt man an, daß wir über Gott und Welt nichts wissen, außer sofern sie auf uns wirken und daß die Wirkung beider

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 35.

Digitized by Google

auf das Selbstbewußtsein im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle zusammentrifft, so kann es sich auch bei dem Entwurfe einer allgemeinen Welt- und Gottesanschauung nur um die Entfaltung des Inhaltes des frommen Selbstbewußtseins handeln. Denn dieses entsteht ja in der Weise, daß uns die Gottheit aufgeht, sobald wir das Weltganze auf uns wirken und unser Selbstbewußtsein zum Bewußtsein alles Endlichen erweitern lassen. Wir können uns nicht als Glieder der ganzen Welt denken, ohne uns mit der ganzen Welt schlechthin abhängig von Gott zu denken. Und wir müssen uns als Welttheile denken, weil wir es sind, und wir müssen uns als Welttheile absolut abhängig denken, weil wir unser endliches Sein nicht wieder aus endlichem Sein erklären können, sondern mit diesem aus dem unendlichen Sein oder Gott — unserem Causalitätsbedürfnisse folgend — ableiten müssen.

Daraus folgt zweierlei: 1. daß wir im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl alles endliche Sein oder die Welt repräsentiren, 2. daß wir in ihm das Verhältniß der ganzen Welt zu Gott — der absoluten Causalität — repräsentiren. Hierauf gründet sich das Recht des Dogmatikers eine Lehre über das Verhältniß von Gott und Welt aufzustellen.

Der richtige dogmatische Ausdruck für das Verhältniß von Gott und Welt ist demzufolge dieser: die Gesammtheit des endlichen Seins (der Welt) besteht nur in der Abhängigkeit von dem Unendlichen (Gott). Denn es versteht sich von selbst, daß wir dieses Verhältniß nur von der Weltseite aus bestimmen können, denn als Theile der Welt und durch die Welt kommen wir allererst auf Gott. Und ebenso versteht es sich von selbst, daß wir über die Welt und ihr Verhältniß zu Gott nichts aussagen können, außer sofern wir wirklich die Welt repräsentiren.

Da wir nun jedenfalls die Welt nur in ihrem Fortbestehen repräsentiren, so können wir es nur als eine Ueberschreitung des dogmatischen Gebietes bezeichnen, wenn die kirchliche Lehre ausdrücklich nicht nur den Bestand, sondern auch den Anfang der Welt in's Auge faßt, um von da aus natürlich ein doppeltes Verhältniß zwischen Welt und Gott zu constatiren, wie es in den Lehren von der Schöpfung und Erhaltung geschehen ist. Der damit verbundenen

Digitized by Google

Gefahr, aus dem religiösen in das physikalische Gebiet hinüberzugreifen, begegnet man am besten, indem man beide Gesichtspunkte an einander und an ihrer einzigen Erfahrungsgrundlage, dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, mißt. Denn umgehen lassen sie sich nicht mehr, seitdem die volksthümliche religiöse Sprache sich ihrer bemächtigt hat.[1])

Die Ueberflüssigkeit der doppelten Bezeichnung der einzigen Thatsache der absoluten Abhängigkeit alles Endlichen vom Unendlichen ist übrigens leicht zu erweisen. Wendet man nämlich den Begriff Schöpfung auf die einzelnen Dinge an, so kommt uns von deren Entstehen jedenfalls nichts zum Bewußtsein als die Erhaltung der Gattungen, wie sie durch das Wiederentstehen der Exemplare bedingt ist. Oder man sieht auch die Weltkörper als successive entstandene Einzeldinge an, dann ist ihr allmähliges Entstehen wieder nur als wirksames Fortbestehen der im Universum niedergelegten Kräfte vorstellig zu machen. „Und so finden wir nichts, dessen Entstehen nicht unter den Begriff der Erhaltung zu bringen wäre, soweit nur immer unser Bewußtsein reicht, so daß die Lehre von der Schöpfung ganz in der von der Erhaltung aufgeht."

Andererseits kommt uns die Erhaltung doch auch nur als regelmäßiger Wechsel von Veränderungen und Bewegungen, in welchen eben das Dasein der Dinge verläuft, zum Bewußtsein. Mit jeder Reihe von Thätigkeiten und Wirkungen wird aber etwas Neues gesetzt, und dieses neue Entstehen kann um so mehr als Schöpfung angesehen werden, als ein solcher Anfang als bedeutender Entwickelungsknoten erscheint. Also kann man auch Alles, was unter den Begriff der Erhaltung fällt, unter dem der Schöpfung betrachten.

Bezieht man nun beide Begriffe auf das Weltganze, so entsprechen sie allerdings dem schlechthinigen Anhängigkeitsbewußt-

---

[1]) Christl. Glaube § 36 u. 37. — Es ist richtig, daß die alten Bekenntnißschriften in Beziehung auf die dogmatische Lehre von Gott und Welt die wissenschaftliche Arbeit frei lassen. Aber das Lob, welches Schleiermacher ihnen spendet, weil sie die Beziehung Gottes zur Welt vorherrschend durch Verhältnißbegriffe bestimmen, ist von seinem Standpunkte aus verschwendet, da das gewiß nicht dem ihnen unbekannten schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und seinen Voraussetzungen und Consequenzen zu lieb geschehen ist.

Digitized by Google

sein, wenn man die mit ihnen bezeichnete Thätigkeit nur nicht als eine doppelte und alternirende denkt. Denn dadurch würde die Absolutheit der göttlichen Causalität nicht minder wie die Gleichmäßigkeit der Weltabhängigkeit in Frage gestellt. Verboten ist demnach durch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl: 1. daß man die schöpferische Thätigkeit Gottes als angefangen und aufgehört habend denkt, 2. daß man die Erhaltung der Welt als eine ungleichmäßige, durch schöpferische Acte unterbrochene denkt. Denn das Bewußtsein der schlechthinigen Abängigkeit sagt uns nur dies Eine: daß die ganze Welt in gleicher Weise, nämlich absolut abhängig ist von Gott, der die ganze Welt in gleicher Weise, nämlich absolut causirt.

Freilich ist der Begriff der Erhaltung geeigneter wie der mißverständliche Schöpfungsbegriff, den vollen Gehalt des frommen Selbstbewußtseins zu entwickeln; und die Rücksicht auf die volksthümliche religiöse Ausdrucksweise wird erschöpft sein, wenn man den Schöpfungsbegriff benützt, um alle verkehrten, aus der Physik und Naturphilosophie eingeschmuggelten Ansichten von dem Erhaltungsbegriffe, unter dem die positive Entwickelung zu geben ist, fern zu halten.[1])

2. Die Lehre von der Schöpfung hat also die lediglich negative Aufgabe darzuthun, daß dem frommen Selbstbewußtsein jede Vorstellung von dem Entstehen der Welt widerspricht, welche entweder die Allgemeinheit oder die Absolutheit der Determination des Endlichen durch das Unendliche in Frage stellt. Denn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl könnte die allgemeine Beschaffenheit alles endlichen Seins nicht repräsentiren, wenn etwas von Gott unabhängig wäre oder gewesen wäre. Wäre aber etwas unabhängig von Gott entstanden, so könnte das fromme Gefühl, weil das zugleich in uns sein müßte, auch für uns nicht wahr sein. Daher das doppelte Postulat:

a. bei Zurückführung der Entstehung der Welt auf die göttliche Thätigkeit darf diese nicht nach Art der menschlichen vorgestellt werden,

b. das Entstehen der Welt als der allen Wechsel bedingenden

---

[1]) A. a. O. § 38.

Digitized by Google

Zeiterfüllung darf nicht so vorgestellt werden, daß die göttliche Thätigkeit selbst eine zeitliche würde. Denn, wie gesagt, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, welches uns allein zu der Aussage: die Welt ist geschaffen, autorisirt, repräsentirt die Welt lediglich in der Identität des Entstehens und Bestehens, gibt uns also kein Recht, weder über Anfang noch Ende der Welt (und damit über Anfang und Ende der göttlichen Causalität) etwas auszusagen.

Die Vorstellung einer Schöpfung aus nichts hat also nur den Werth, die andere von einer bloßen Gestaltung des Weltstoffes durch Gott abzulehnen. Soll aber mit derselben erste Entstehung und Naturlauf getrennt oder gesagt werden, daß die Form oder der Plan der Welt früher in Gott vorhanden waren wie der Stoff und die Ausführung, so wird die Welt nicht in gleicher Weise von Gott abhängig gedacht und die göttliche Causalität verendlicht.[1]

Hält man sich genau in der Linie, welche das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein vorzeichnet, so wird man auch leicht über die Entscheidung der folgenden Streitfragen hinauskommen. Die Frage, ob die Schöpfung selbst eine Zeit eingenommen, ist dann selbstredend ebenso zu verneinen wie die, ob man eine erste und zweite, eine unmittelbare und eine mittelbare Schöpfung zu unterscheiden habe. Von den physikalischen und logischen Schwierigkeiten solcher Vorstellungen ganz abgesehen, kann die Dogmatik darüber nichts wissen, weil das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nichts darüber sagt.

Was dagegen die andere Frage nach einer ewigen oder zeitlichen Schöpfung betrifft, so verbietet dasselbe jedenfalls, einen Anfang göttlicher Thätigkeit zu constatiren, weil dieselbe damit in das Gebiet des Wechsels gezogen würde. Dem frommen Selbstbewußtsein, welches Gott nur in der Welt und die Welt nur in Gott hat, entspricht einzig die Vorstellung, daß Gott „nicht ohne von ihm abhängiges“ ist.

Ebenso muß die Vorstellung abgelehnt werden, daß die Welt

---

[1]) Im N. T. findet Schleiermacher auch nur eine negative Behandlung der Frage (Röm. 1, 19 f., Hebr. 11, 3, Act. 17, 24), die Erzählung der Genesis aber hat für ihn keinen historischen Werth.

Digitized by Google

ihre Entstehung einem willkürlichen Entschlusse Gottes, der also ebensogut hätte unterbleiben können, verdanke. Eine solche Freiheit schließt die schlechthinige Abhängigkeit aus. Die Absolutheit der göttlichen Freiheit ist aber lediglich nach der Absolutheit der Weltabhängigkeit zu ermessen, d. h. die göttliche Causalität ist nicht ohne ihre Wirkung, die Welt vorstellig zu machen.[1])

8. Unter dem Begriffe der Erhaltung ergänzt nun Schleiermacher seine bereits in der Einleitung ausgesprochene Ansicht über das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt, wie es im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausgedrückt ist. Wer diese seine Ausführungen mit seiner im ersten Bande entwickelten metaphysisch-psychologischen Grundansicht vergleicht, wird keinen Zweifel haben, daß Schleiermacher der letzteren auch als christlicher Dogmatiker treu geblieben ist. Ja diese Ausführungen sind der Hauptsache nach bloße Wiederholungen seiner philosophischen Weltansicht, und ohne Zurathezìehen der letzteren unvollständig und daher unverständlich.

„Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 40 u. 41. Vgl. hierzu Bd. I. Cap. II. — Daß Schleiermacher die Lehre von den Engeln und vom Teufel aus der Dogmatik verweist, ist gewiß nur zu billigen. Denn in einer Darstellung des christlich-religiösen Verhältnisses haben beide keine Stelle. Bemerkenswerth ist aber Schleiermachers Erklärung, es sei nicht einzusehen, wie die Vorstellung von Engeln mehr Trost gewähre wie die, daß Gott uns durch den Naturzusammenhang schütze. Seine Meinung, daß die Frage nach dem Teufel lediglich kosmologische Bedeutung habe und für die Erklärung des christlichen Heilslebens gänzlich irrelevant sei, ist von dem schlagenden Argument unterstützt, daß die Erlösung vom Bösen nicht abhängig sei von einem bestimmten Erklärungsversuche der Entstehung des Bösen, wie ihn die Teufelslehre besten Falls repräsentirt. Die Anschauung der biblischen Schriftsteller ist aber umsoweniger maßgebend, als sie nicht in Form einer bestimmten, in die Heilsordnung selbst eingreifenden Lehre auftritt, sondern sich in volksthümlich-poetischen Aphorismen ergeht, wie wir sie ja auch für den dichterischen, rednerischen und liturgischen Gebrauch zugestehen. A. a. O. § 42—45.

Digitized by Google

eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist." Freilich sowie nicht jede Wahrnehmung uns den Naturzusammenhang (das Weltganze) vergegenwärtigt, so erregt auch nicht jede Affektion des sinnlichen Selbstbewußtseins das fromme Selbstbewußtsein. Indessen sowie wir in den klarsten Momenten des objektiven Bewußtseins den Naturzusammenhang als etwas ganz allgemeines setzen, so erkennen wir auch die schlechthinige Abhängigkeit in den lebendigen Momenten des subjektiven Bewußtseins als für die ganze Welt giltig.

Wer zugebe, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl durch die Einwirkungen des sinnlichen Selbstbewußtseins erregt werden könne, meint Schleiermacher, müsse auch die Identität von Natur- und Gottesbewußtsein anerkennen. „Denn jenes Gefühl ist am vollständigsten, wenn wir uns in unserem Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identificiren, und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen. Diese Identifikation kann uns aber nur in dem Maße gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung getrennte und vereinzelte verbinden und vermittelst dieser Verknüpfung als eines setzen. In diesem All-Einen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesetzt, und wenn wir uns als dieser schlechthin abhängig fühlen: so fällt beides, die vollkommenste Ueberzeugung, daß alles in der Gesammtheit des Naturzusammenhangs vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen."

Also jede sinnliche Affektion kann das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl hervorrufen, sie wird das aber um so gewisser und reiner, als sie das Weltbewußtsein in uns wach ruft; und umgekehrt, jede fromme Empfindung kann sich mit jeder sinnlichen Erregung verbinden, sie wird dies aber um so ungetrübter und vollständiger, als wir in jener zugleich die Affektion des Weltganzen, des Naturzusammenhangs finden.

Kein objektives Bewußtsein ohne subjektives und kein objektives Weltbewußtsein ohne subjektives Gottbewußtsein. So gewiß in jedem Theil der Welt die ganze Welt auf uns wirkt, so gewiß haben

Digitized by Google

wir in jedem objektiven Bewußtsein die Weltidee, und so gewiß jeder Theil der Welt, der auf das objektive Bewußtsein wirkt, zugleich das subjektive Selbstbewußtsein trifft, so gewiß erregt er auch das fromme Abhängigkeitsgefühl. Aber in seiner Vollkommenheit tritt dasselbe nur da auf, wo das Weltganze auf uns wirkt und wo wir in der Einheit mit dem Weltganzen nicht mehr in Versuchung sind, diese Abhängigkeit als relative, durch die Weltdinge gewirkte zu verstehen, sondern sie als absolute Abhängigkeit, in der wir mit der ganzen Welt von Gott stehen, erkennen. So wird uns also „jeder Gedanke als Theil des Weltbegriffs zum reinsten frommen Gefühl und jedes fromme Gefühl als von einem Theil der Welt hervorgerufen zur vollständigen Weltvorstellung." In diesem Sinne dürfen wir die göttliche Ursächlichkeit, die uns im Weltganzen aufgeht, auf das Geringste und Kleinste beziehen, sofern es eben als Theil des Ganzen derselben Abhängigkeit unterliegt wie dieses.

Das Vorurtheil, als ob das Gottesbewußtsein in dem Maße hervortrete, in dem uns das Bewußtsein der Weltordnung oder des Weltganzen verläßt, widerspricht direkt der Genesis und Natur der Frömmigkeit. Wäre dasselbe im Rechte, so würde mit der objektiven Welterkenntniß die Frömmigkeit überflüssig, oder die energische Entfaltung der letzteren müßte in feindlichen Gegensatz zum Wissen gerathen, ganz gegen die Voraussetzung, daß das objektive und das subjektive Bewußtsein gleicherweise in der menschlichen Natur begründet sind.

Die relative Ursächlichkeit der Welt schließt demnach nicht aus, daß in ihr und durch sie zugleich die absolute Ursache gefunden wird; die erste erkennen wir durch das wissenschaftliche Denken, die zweite erkennen wir durch das Gefühl, und zwar beide so wenig getrennt, als die Welt ohne Gott und Gott ohne die Welt zu denken sind, und als in uns das Denken vom Fühlen und dieses von jenem getrennt werden kann.[1])

---

[1]) A. a. O. § 46. — Daß die alten Dogmatiker (Schleiermacher beruft sich auf Quenstedt, Syst. theol. p. 761, 782) ebenso das Verhältniß zwischen der relativen Causalität der Welt und der absoluten, durch das Dasein der ganzen Welt geforderten Causalität Gottes bestimmt hätten, „so

Digitized by Google

Bevor wir an die Beurtheilung dieser allgemeinen Lehre über das Verhältniß von Gott und Welt herantreten, haben wir den Begriff der Erhaltung, unter welchem Schleiermacher dasselbe entwickelt, in seinem Verhältniß zum Wunder, zum Uebel und zu den freien Ursachen noch weiter zu betrachten.

4. Zunächst also die Wunderfrage. Schleiermacher behandelt dieselbe, weil „Vorstellungen, welche noch bis auf einen gewissen Grad verbreitet sind, in der christlichen Kirche in jeder Glaubenslehre an der geeigneten Stelle berücksichtigt werden müssen". Diese Vorstellung nun ist nicht dem Interesse der Frömmigkeit entsprungen. Denn diese entsteht ja überhaupt nur, weil uns gerade im Naturzusammenhang, im Weltganzen, die Gottheit aufgeht. Also kann sie auch nie Veranlassung geben, eine Thatsache so aufzufassen, daß ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang aufhöbe.

Nun ist auch Alles, was man zur Vertheidigung des Wunders aufbietet, haltlos. Beruft man sich auf die Allmacht Gottes, deren Vorzug es sein müsse, jederzeit in den Naturlauf einzugreifen, so übersieht man, daß diese sich eben im Naturzusammenhang darstellt und daß nachträgliche Correkturen und Aenderungen desselben lediglich die ursprüngliche Vollkommenheit der in der Welt realisirten göttlichen Causalität in Frage stellen würden. Was insbesondere die Vorstellung betrifft, Gott habe zur Ausgleichung der Fehler der freien Ursachen des Wunders bedurft, so verkennt dieselbe, daß auch die freien Ursachen im Naturzusammenhang und unter der absoluten Abhängigkeit von Gott stehen. So verhält sich auch die freie Ursache der Erlösung durch Christus nicht anders wie alle anderen zum Naturzusammenhang und bezeichnet mit ihrem Eintreten nicht die Aenderung, sondern die Herstellung beziehungsweise „Verwirklichung" des göttlichen Weltplans.

Ebensowenig läßt sich im Interesse der Gebetserhörung und

daß beide dasselbige sind, nur aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet", ist eine sehr gewagte Behauptung. Sie haben eben unter dem Einfluß eines grob-sinnlichen dualistischen Theismus gearbeitet, während Schleiermachers Ausführungen überall den pantheistisch-monistischen Hintergrund durchblicken lassen.

Digitized by Google

der Wiedergeburt das Wunder vertheidigen. Denn das Gebet ist mit Erfüllung und Nichterfüllung Theil des göttlichen Weltplans, und die Wiedergeburt ist so wenig wie die Offenbarung Gottes in Christo als Wunder im absoluten (will sagen kirchlichen) Sinne des Wortes zu verstehen.

Ueberhaupt aber muß die Vorstellung von einem Wirken Gottes, welches außerhalb der Vermittelung durch den Naturzusammenhang fiele, als magisch abgelehnt werden. Sie liegt nicht im Interesse der Wissenschaft, deren Fortschritte sie regelmäßig verdrängen, und sie liegt so wenig im Interesse der wahren Frömmigkeit, daß man geradezu sagen kann, daß Wunderglaube und schlechthiniges Abhängigkeitsbewußtsein im umgekehrten Verhältnisse steigen und fallen. [1])

Ebensowenig wie durch vermeintliche oder wirkliche Wunder kann die Absolutheit der göttlichen Causalität durch das Uebel in Frage gestellt werden. Denn die Erregungen des Selbstbewußtseins, welche Lebenshemmungen ausdrücken, stehen eben so gut unter der schlechthinigen Abhängigkeit wie diejenigen, welche eine Lebensförderung bezeichnen. Und zwar gilt das von den natürlichen Uebeln, welche die Naturkräfte uns verursachen, wie von den geselligen, welche durch den Gesammtzustand der Menschheit bedingt sind.

Schleiermacher hält das Unternehmen der Theodicee für ebenso ungeeignet, die hier in Betracht kommenden Schwierigkeiten zu heben, wie die teleologische Betrachtungsweise. Seine Auskunft in dieser Frage steht im genauen Zusammenhang mit seiner gesammten Weltanschauung. Nämlich der Wechsel von Hemmung und Förderung gehört zum Leben des Endlichen. Und zwar sowohl wenn man das Verhältniß der Einzelnen zur Natur wie zur Gesellschaft in's Auge faßt. Es ist dieselbe Natur, welche das Leben des Individuums, solange es in aufsteigender Linie sich bewegt, fördert und welche es auf der zum Tode hinabreichenden Linie hemmt. Die Vergänglichkeit der Einzelexistenzen bei der Beharrlichkeit der großen Natur und ihrer Gattungen und die Vergänglichkeit auch der letzteren bezeichnet eben den Charakter des Endlichen im Unterschiede vom Unendlichen.

---

1) A. a. O. § 47.

Digitized by Google

Eine endliche Welt ist eben nur in der Form einzelner individueller Existenzen möglich; und im Begriffe der Einzelexistenz liegt eben die Begrenztheit, Bedingtheit durch andere Einzelexistenzen, sowie die Vergänglichkeit gegenüber den Gattungen und dem Weltdasein überhaupt. Steht also — und das ist ja das Welträthsel — diese endliche Welt wirklich in der absoluten Abhängigkeit von dem Unendlichen, das sich in ihr offenbart und realisirt, so entzieht sich selbstredend auch das mit dem Wesen des Endlichen verbundene Uebel jener Determination nicht und kann also keinenfalls als Instanz gegen die Wahrheit und Allgemeinheit der göttlichen Causalität ins Feld geführt werden.

Gerade so verhält es sich mit dem s. g. geselligen Uebel. Ist eine Welt überhaupt nur als endliche d. h. als Totalität von individuellen Erscheinungsformen denkbar, so ist auch das Leben dieser endlichen Welt nur als Hemmung und Förderung dieser Einzelexistenzen durch einander denkbar. Daraus erhellt, wie falsch es ist, das Uebel zu isoliren, statt es im Zusammenhang mit dem Guten im weiteren Sinne des Wortes zu betrachten. Denn jedes Ding oder Ereigniß ist sowohl Uebel wie Gut, kann sowohl hemmend wie fördernd auf uns wirken, *sofern und weil es eben eine endliche Größe* ist. Es gilt das nicht nur von den Naturkräften, sondern auch von der Intelligenz, sofern sie eben als endliche nur in der Organisation existirt. [1])

Vom religiösen Standpunkte aus betrachtet, ist also nichts als Uebel oder Gut allein geordnet, „sondern jedes ist von Gott dazu geordnet, daß es beides ist". [2])

---

[1]) Der Zusatz „nur etwa von der Intelligenz selbst nicht" versteht sich unter Beachtung der Metaphysik Schleiermachers leicht. Denn die Intelligenz an sich ist zunächst die Einheit der Person, das einheitliche Ich, als die zusammenhaltende Lebenskraft auch der Organisation, weiter die partiell gesetzte absolute Einheit, „das Sein Gottes im Menschen", also das absolute Gut, wie es in der endlichen, nur relativ guten Welt erscheint. Vgl. Bd. I. Cap. I. § 3.

[2]) § 48. — Vergl. unten § 58: die Lehre von der Vollkommenheit der Welt.

Digitized by Google

Ebensowenig wie das Wunder oder das Uebel stellen die s. g. freien Ursachen in der Welt die schlechthinige Abhängigkeit derselben von Gott in Frage.

Denn einmal ist auch der freieste Willensentschluß in der Ausführung sofort von äußeren Umständen dermaßen abhängig, daß was auch aus ihm entsteht jedenfalls demselben allgemeinen Naturzusammenhang angehört, welcher der eigentliche untheilbare Gegenstand der schlechthinigen Abhängigkeit ist. Weil die freien Ursachen diesen allgemeinen Naturzusammenhang mitbilden, deshalb gehören sie wie dieser unter die schlechthinige Abhängigkeit. So gut wie unsere relative Abhängigkeit von den Weltdingen gehört unsere relative Freiheit der Welt gegenüber unter jene. Denn jeder Freihandelnde handelt nach Maßgabe des Ortes, den er im allgemeinen Naturzusammenhang einnimmt, verschieden, so daß also die Wirkungen unserer Freiheit, wie diese selbst schlechthin bedingt sind durch Gott. Denn auch unserer Freiheit sind wir uns als einer empfangenen und nach Maßgabe des Naturzusammenhangs sich entwickelnden bewußt.

Andererseits lehnt Schleiermacher die Vorstellung ab, derzufolge alle Weltdinge, die menschlichen Willen eingeschlossen, in gleicher Weise lediglich als Durchgangspunkte der absoluten Causalität wirkten, weil sie mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle nicht übereinstimme. Denn die Eingliederung des Menschen in den Naturmechanismus würde das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit um so gewisser aufheben, als uns das letztere ja gerade im Gegensatze zu der relativen Freiheit, deren Träger wir sind und die wir nur in geringerem Grade in der ganzen Welt finden, aufgeht. Deshalb können wir gerade in Bezug auf die schlechthinige Abhängigkeit im endlichen Sein keinen strengen Gegensatz zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit constatiren, da jedes für sich Bestehende, auch wenn es am geistigen Leben keinen Antheil hat, doch irgendwie sich selbst bewegt, und andererseits auch den freiesten Ursachen ihr Maß von Gott durch den Naturzusammenhang gesetzt ist. Gerade unser auf theilweiser Freiheit und Abhängigkeit beruhendes absolutes Abängigkeitsgefühl fordert für jede Bewegung eine endliche Ursächlichkeit im Naturzusammenhang, welche dann als dessen

Ergebniß mit diesem unter die absolute Abhängigkeit gestellt wird. [1])

Das Resultat dieser Untersuchung faßt Schleiermacher folgendermaßen zusammen:

a. Das im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle gesetzte Verhältniß zwischen Gott und Welt, demgemäß die ganze Welt in gleicher Weise von Gott verursacht ist, wird in Frage gestellt, wenn man das Wunder als Neuschöpfung auffaßt, das Uebel als weniger von Gott geordnet denkt wie die Güter und die freien Ursachen weniger wie die Natururſachen.

b. Hingegen wenn man auf jedem Gebiet die Grenzpunkte feststellt, ergibt sich, daß dieselben in gleicher Weise von Gott determinirt sind.

Das Größte und Kleinste — in der Natur wunderbares und gewöhnliches Geschehen, in der Geschichte Uebel und Gut, im individuellen Leben überhaupt Freiheit und Nothwendigkeit — steht in gleicher Weise unter der absoluten Abhängigkeit. Wo diese Gleichheit geleugnet wird, da wird auch die Grundwahrheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in Frage gestellt. [2])

5. Der ganze Entwurf dieser Lehre über Gott und Welt in ihrem gegenseitigen Verhältnisse ist dadurch ausgezeichnet, daß Schleiermacher eine von allen naturwissenschaftlichen und metaphysischen Speculationen frei gehaltene rein religiöse Darstellung geben will. Die Religion hat in sich die Mittel, eine Anschauung von der Entstehung und gesetzmäßigen Entwickelung der Welt in ihrem Verhältnisse zu Gott zu entwerfen, wenn sie nicht gar das einzige Mittel, zu einer solchen zu gelangen, selbst ist. Freilich bezeichnet diese religiöse Weltanschauung keinen Einblick in den Werdeprozeß und die Mechanik des Zusammenwirkens der Einzeldinge im Weltganzen, sondern ein subjektives Urtheil über Dasein und Bestehen der Welt, das seine

---

[1]) § 48 und 49. — Das Räthsel, wie die endliche Ursächlichkeit in ihren verschiedenen Graden mit der absoluten zusammenwirke, soll damit nicht gelöst werden. Es ist so unlösbar wie das Welträthsel selbst: warum das absolut Eine in dem mannichfaltigen Vielen, warum die unendliche Gottheit in einer endlichen Welt erscheine.

[2]) § 49.

Digitized by Google

Wahrheit zunächst lediglich in einer Nöthigung des menschlichen Geistes, sich mitsammt der ganzen Welt als absolut abhängig zu setzen, hat. Denn wenn auch diese subjektive Nöthigung auf einem durchaus realen objektiven Prozesse beruht, nämlich der Centripetalkraft, mit der die Welt der Vielheit zu einem einheitlichen Centrum ihrer Lebensbewegung strebt, so ist es doch ein lediglich menschliches Urtheil, daß dieser Prozeß die Folge der absoluten Bedingtheit der Erscheinungswelt durch eine einheitliche absolute Ursache sei.

Die subjektive Nöthigung, sich als Welttheil zu denken, beruht auf der Thatsache, daß wir Welttheile sind; und die subjektive Nöthigung, sich in der Einheit mit der Welt absolut abhängig zu denken von Gott, beruht auf der Thatsache, daß die gesammte endliche Welt nur die Wirkung einer unendlichen absoluten Ursache oder Gottes ist. Aber wie gesagt: weder das erste Entstehen, noch der modus des Bestehens der Welt wird uns damit verständlich, sondern nur die Thatsache subjektiver Erfahrung, daß, je mehr wir uns in die Einheit mit der Welt hineinleben, desto überwältigender sich uns die absolute Abhängigkeit der ganzen Welt aufdrängt.

Gar nichts können wir demnach über das Weltganze aussagen, als daß es in absoluter Abhängigkeit von Gott steht, und gar nichts über Gott, als daß er das Weltganze absolut determinirt.

Erkennt man im absoluten Abhängigkeitsgefühl das Wesen der Religion, so ergibt sich diese Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt ganz von selbst. Beachtet man ferner, daß Schleiermacher es zur Bedingung der Erfahrung der absoluten Abhängigkeit macht, daß man sich der Naturwelt gleichsetzt, so kann kein Zweifel darüber sein, daß er auch jetzt eine auf die ganze Welt in gleicher Weise sich beziehende göttliche Causalität postulirt, in welcher die endliche Welt der erscheinenden Vielheit mit ihrem Lebensgrunde ihre transcendente Einheit finden soll. Demgemäß mußten seine Ausführungen über Wunder, Uebel und freie Ursachen genau so ausfallen, wie sie ausgefallen sind, er mußte den Kanon aufrecht erhalten, daß Gottes Causalität so gewiß durch den Naturzusammenhang vermittelt wird, als man ihrer eben nur durch Vermittelung des Weltganzen inne werden kann. Ueber die innere Consequenz dieser Weltanschauung kann kein Zweifel obwalten. Erkennt man

Digitized by Google

an, daß der Mensch nur sofern er der Naturwelt sich gleichsetzt und auf keine andere Weise Gottes inne werden kann, so muß man auch anerkennen, daß es für ihn kein anderes Verhältniß zu Gott gibt wie für diese, nur daß er dieses Verhältnisses (der absoluten Abhängigkeit) sich bewußt werden kann.

Nun ist ja der ganze von Schleiermacher zu Grunde gelegte religiöse Entwickelungsproceß formell richtig beschrieben. Es ist wahr, daß das Abhängigkeitsgefühl Ursache eines Causalitätsbedürfnisses ist, welches der Mensch, nachdem er sich überzeugt hat, daß dasselbe in der Erscheinungswelt nicht befriedigt wird, in einer übernatürlichen Welt oder in Gott zu befriedigen sucht. Es bildet dieser Proceß die Grundlage aller Naturreligionen, aber erfährt schon in diesen eine ganz erhebliche Modifikation, sobald das Bewußtsein der specifischen Verschiedenheit des Menschen von der Natur in den Vordergrund tritt. Dann bleiben zwar Abhängigkeitsgefühl und Causalitätsbedürfniß, aber indem das Bewußtsein und gar die ethische Zweckbestimmtheit des Menschen, wie sie ihn über die ganze Natur erheben, in jene eintritt, wird man sich auch nicht mehr wie die ganze Welt abhängig fühlen, und wird man die Causalität, die ebensogut wie unsere mit der ganzen Welt getheilte physische Abhängigkeit unsere über die ganze Welt uns erhebende geistige und ethische Zweckbestimmtheit causirt, in ihrem Verhältniß zum Weltganzen anders auffassen, als Schleiermacher es hier thut.

Der Grundfehler Schleiermachers, die einseitig naturalistische Auffassung der Religion tritt also auch hier wieder zu Tage. Hätte er neben und über der absoluten Abhängigkeit, die der Mensch mit der ganzen Natur theilt, zugleich die geistige und ethische Zweckbestimmtheit, durch welche er sich über die Natur erhebt, in Betracht gezogen, so wäre natürlich auch die Welt- und Gottesanschauung, die aus dem gleichen Rechte beider Faktoren entspringt, anders ausgefallen. Er würde freilich auch dann zu keiner anderen Methode der Bildung der dogmatischen Lehre von Gott und Welt gekommen sein, wohl aber von der religiösen Abhängigkeit aus, in welcher sich der Mensch der Welt sowohl gleichstellt wie überordnet, zu einem anderen Begriff von der Schöpfung und Erhaltung, beziehungs-

Digitized by Google

weise, um den religiösen Ausdruck zu gebrauchen, von der Vorsehung. Denn beide Begriffe bildet der Religiöse, um sich der Durchführbarkeit seiner ethischen Zweckbestimmtheit in der Naturwelt zu versichern, wie Kant schon richtig gesehen hat.[1])

Sie haben allerdings ihre Wahrheit lediglich in der subjektiv religiösen Erfahrung. Aber so gewiß in dieser dem Menschen ein absolut verpflichtendes ethisches Lebensideal vermittelt wird, welches seinen eigentlich menschlichen Werth constituirt, so gewiß wird er von hier aus und nicht von der allgemeinen physischen Determination aus sein Urtheil über Dasein und Verlauf, Entstehung und Endzweck der ganzen Welt bilden. Und dieses Urtheil kann dann nicht anders lauten als so: Die Durchführung meiner ethischen Zweckbestimmung in der Naturwelt ist mir als die heiligste Aufgabe aufgetragen, mit deren Lösung meine geistige Existenz steht und fällt: folglich kann ich die Welt nicht anders beurtheilen als so, daß sie auf diesen Zweck, der allein absoluten Werth hat, angelegt ist und nach ihm geleitet wird durch einen Gott, der ebensosehr Herr der Naturwelt ist wie der geistigen Welt.

Von hier aus gewinnt dann der Begriff der Schöpfung seinen eigentlichen Inhalt, ebenso der der Vorsehung, ohne daß ein Einblick in die Physik oder Mechanik der göttlichen Causalität mit ihnen prätendirt würde, und ebenso gewinnt von hier aus die Gottesidee erst ihren vollen lebendigen Inhalt für den Menschen, der eben in Gott nicht nur die Erklärung und die Förderung seines Naturlebens, sondern gerade seiner idealen, von der Naturwelt ebensowohl bedrohten wie geförderten Lebenszwecke sucht. Daß sich von hier aus auch das Urtheil über Wunder, Uebel und Freiheit einigermaßen modificiren muß, braucht nicht ausgeführt zu werden. Indessen werden wir sehen, wie jener Grundfehler des Systems, seine naturalistische Metaphysik, wie sie die Erkenntniß der Religion bedingt, auch die Bildung der demnächst zu beschreibenden Lehre von den Eigenschaften Gottes und der Welt verdorben hat.

---

[1]) Vgl. Kants Werke von Hartenstein bes. Krit. der prakt. Vernunft S. 245. 188. 179. Ferner meine Abhdlg. üb. dessen Religionsbegriff i. d. Zeitschr. für Philos. u. phil. Krit. Bd. 61.

Digitized by Google

57. Die göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das im frommen Selbstbewußtsein ausgedrückte allgemeine Verhältniß von Gott und Welt beziehen.

Alles was sich aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtsein in Beziehung auf Gott und die Welt entwickeln läßt — daß wir die Welt nur in der absoluten Abhängigkeit von Gott und Gott nur durch die Welt als absolute Causalität kennen — ist in der vorhergehenden Ausführung gesagt worden. Schleiermacher kann deshalb nicht zugeben, daß die Theorien von den Eigenschaften Gottes und der Welt dem dogmatischen Interesse, welches bei der Bestimmung des Verhältnisses beider befriedigt, einer isolirten Betrachtung Gottes und der Welt aber entgegen ist, entsprungen seien. Es ist also wieder die Rücksicht auf den volksthümlichen homiletischen und dichterischen Sprachgebrauch, welchen die Dogmatik zu reguliren hat, die uns auch hier bestimmt, auf Vorstellungen einzugehen, die in der strengen Consequenz unserer Aufgabe nicht liegen.[1])

Sehr charakteristisch ist nun aber der Vorbehalt, mit dem Schleiermacher in die Lehre von Gott eintritt. Alle Eigenschaften nämlich, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas besonderes in ihm bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen. Nähme man an, daß diese Eigenschaftsbegriffe etwas reales in Gott seien, so dächte man ihn als ein „zusammengesetztes“ Wesen, oder daß sie verschiedene reale Verhältnisse Gottes zur Welt bezeichneten, so würde man Gott abermals „in das Gebiet des Gegensatzes“ herabrücken. Dann ginge aber Alles verloren, was wir in Gott suchen: die Garantie dafür, daß der gegensätzlichen Welt eine absolute Einheit zu Grunde liegt. Bleiben wir dagegen auf unserem religiösen Erfahrungsboden, so können wir immer nur zu der Aussage gelangen, daß Gott absolute Einheit ist, weil er die Welt absolut causirt.

[1]) Schleiermacher behauptet trotzdem, daß diese Vorstellungen nicht der Metaphysik und auch nicht der aus Metaphysik und Religion gemischten rationalen Theologie, sondern lediglich der Religion angehören. Es kann sich also auch hier wieder nur um die Beschreibung des Gottesbewußtseins, wie es sich auf Veranlassung des sinnlichen Weltbewußtseins realisirt, handeln.

Digitized by Google

„Denn auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl könnte nicht an und für sich betrachtet sich selbst immer und überall gleich sein, wenn in Gott selbst Differentes wäre; es müßte dann Verschiedenheiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erscheinung kommt."

Da nun Schleiermacher eine Speculation überhaupt nur in der Form des Schlusses von der bekannten Wirkung auf die unbekannte Ursache (die also nicht mehr im Bereich positiven Wissens liegt) anerkennt, so versteht es sich, daß er nur solche speculative Aussagen über Gott gestatten will, welche sich mit der einzigen Erfahrung, die wir von Gott haben, der schlechthinigen Abhängigkeit, in Einklang befinden.

Bleibt es also dabei, daß wir nur eine Wirkung kennen, die wir nicht aus der Welt erklären können, nämlich die endliche Welt selbst in ihrer schlechthinigen Abhängigkeit, so versteht es sich von selbst, daß wir aus dieser Wirkung auch kein anderes Bild von der Ursache gewinnen, wie das in der Idee der absoluten Causalität ausgeführte. Aber wie gesagt, die Rücksicht auf die volksthümliche Homiletik, welche die Dogmatik reinigen soll, führt Schleiermacher weiter, die „den verschiedenen Momenten des frommen Selbstbewußtseins entsprechenden göttlichen Eigenschaften" aufzusuchen und zu classificiren.

Die Methode, welche er zu dem Ende einschlägt, ist die traditionelle via causalitatis, welcher sich die via negationis und die via eminentiae zur Ausscheidung des Endlichen und zur Sicherung der Absolutheit der höchsten Ursache gewissermaßen als Schutzmethoden unterordnen. Denn für sich genommen führen die letzteren zu gar keinem positiven Ergebniß, setzen vielmehr überall die auf anderem Wege gewonnene Gottesidee voraus. Aber ergänzend müssen sie zu der ersteren hinzutreten, da aus der Wirkung das Wesen der Ursache auch nicht adäquat erkannt wird, so gewiß nicht, als man sich nach Maßgabe der endlichen Causalitätsreihe keine Vorstellung von der absoluten Causalität, aus der sie in ihrer Ganzheit originiren soll, bilden kann.

Ganz ablehnend verhält sich Schleiermacher zu der üblichen

Digitized by Google

Eintheilung göttlicher Eigenschaften. Die Unterscheidung natürlicher (metaphysischer) und moralischer, ruhender und wirksamer, absoluter und relativer, ursprünglicher und abgeleiteter Eigenschaften scheint ihm völlig werthlos. Denn man wird niemals das innere Leben Gottes, wie es abgesehen von seinen Beziehungen zur Welt und zu uns an sich ist, mit dem Denken erreichen. Alle Eigenschaftsbegriffe, welche dieses Unmögliche leisten sollen, sind überdies entweder lediglich formal (Einheit, Einfachheit ꝛc.) oder gar negativ (Unabhängigkeit, Unveränderlichkeit ꝛc.) oder endlich nur zur Bezeichnung der Art und des Maßes sämmtlicher göttlicher Eigenschaften tauglich (Ewigkeit, Unendlichkeit).

Eine reale objektive Erkenntniß wird mit allen diesen Formeln nicht begründet und kann der Natur der Sache nach nicht begründet werden.

Dennoch erkennt Schleiermacher an, daß auch das dogmatische Interesse, wie er es versteht, bei einer Erklärung der objektiven Bedingungen und Vermittelungen der schlechthinigen Abhängigkeit betheiligt sei. So gewiß nämlich das subjektive Abhängigkeitsgefühl seine objektive reale Ursache hat, so gewiß wird man auch genöthigt sein, von dieser Ursache sich ein Bild zu machen, in welchem jenes seine für uns ausreichende Erklärung findet. Das objektive Gottesbewußtsein ist also nothwendiges Correlat des subjektiven Abhängigkeitsgefühls. Aber Schleiermacher leugnet, daß aus der Verbindung des spekulativen Erkenntnißtriebes mit dem dogmatischen Interesse, wie sie in der traditionellen Eigenschaftslehre sich darstellt, sich mehr ergebe als eine wie immer subjektiv nothwendige, doch objektiv stets inadäquate Idee von Gott. Und das ganz folgerecht, wenn er die Kantische Erkenntnißlehre und seine religiöse Grundanschauung aufrecht erhalten wollte.

Für ihn gestaltet sich demnach die Aufgabe zunächst so. Wir haben das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu erklären, indem wir nach Maßgabe unseres Erkenntnißtriebes nach seiner Ursache fragen. Und zwar das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, abgesehen davon, ob es durch das sinnliche Weltbewußtsein gehemmt oder gefördert und demgemäß mit Lust oder Unlust bestimmt wird, lediglich, wie es „innere produktive Richtung auf das Gottesbewußtsein ist“. In-

Digitized by Google

dem wir nun nach der Methode der Causalität fragen: wie müssen wir uns Gott vorstellen, weil wir uns mitsammt der ganzen Welt schlechthin abhängig von ihm wissen, gelangen wir zu denjenigen Eigenschaften, die man am besten ursprüngliche nennt, weil in ihnen eben allein das ursprüngliche, sich gleich bleibende Wesen der Religion seine Erklärung sucht.

Für die Bildung dieser Eigenschaftsbegriffe sind folgende Grundsätze maßgebend:

a. Die göttliche Ursächlichkeit, in welcher wir die schlechthinige Abhängigkeit uns erklären wollen, muß dem Umfange nach der gesammten endlichen Welt gleichgesetzt werden. Denn wir werden uns der schlechthinigen Abhängigkeit nur bewußt, sofern wir uns der ganzen Welt gleichsetzen.

b. Die göttliche Ursächlichkeit muß andererseits der gesammten endlichen Ursächlichkeit, wie sie der Naturzusammenhang repräsentirt, der Art nach entgegengesetzt gedacht werden. Denn die endliche Ursächlichkeit oder Freiheit ist keine absolute, sie besteht nur im Gegensatze zur Leidentlichkeit, d. h. die Freiheit oder Causalität jedes Endlichen ist bedingt durch die Freiheit alles anderen Endlichen. Da nun aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, wie nachgewiesen, sich ebenso zur Freiheit wie zur Leidentlichkeit des Endlichen verhält, so kann die göttliche Causalität unmöglich nach Analogie der endlichen, die sie ja mit causiren soll, gedacht werden.

Demgemäß stellen wir uns die göttliche Causalität, um die gleichmäßige absolute Abhängigkeit der ganzen Welt in ihr zu erklären, sowohl als allmächtig wie als ewig vor. Und zwar beides mit Nothwendigkeit und gleichzeitig. Denn die göttliche Causalität ist nur insofern der endlichen dem Umfange nach gleich, als sie ihr der Art nach entgegengesetzt ist. Wo sie nämlich der endlichen der Art nach gleich gedacht wird, wird sie eben nicht mehr als göttliche, sondern als endliche Causalität gedacht, und die absolute Abhängigkeit der Welt bleibt unerklärt. Oder wo sie der endlichen dem Umfange nach nicht gleich gedacht wird, bleibt ein Theil der Welt ohne göttliche Causalität, was die Einheit des Naturzusammenhangs, in der wir ja unserer und der ganzen Welt schlechthinigen Abhängigkeit allein inne werden, widerspricht.

Digitized by Google

Die anderen Eigenschaften, welche die religiöse Dichtung mit den genannnten zu verbinden pflegt, Allgegenwart und Allwissenheit, können dann allerdings zur Ergänzung jener herangezogen werden. Denn die erstere dehnt den Gegensatz der göttlichen zur endlichen Causalität auch auf den Raum aus und bezeichnet dieselbe als eine rein innerliche, die zweite hebt im Gegensatz zu den s. g. todten endlichen Kräften die absolute Lebendigkeit der göttlichen Causalität hervor, sofern sie dieselbe nach Analogie der höchsten Lebensform die wir kennen, des Bewußtseins nämlich, vorstellt.[1])

Behält man die Grundlage der ganzen Eigenschaftslehre, die schlechthinige Weltabhängigkeit oder das schlechthinige Weltdasein im Auge, so wird man es nur als folgerichtig bezeichnen können, daß Schleiermacher in jener nur die Idee der absoluten Causalität des Näheren erläutert. Denn außer dieser „Erweisung der Kraft Gottes" kennen wir keine Eigenschaften und kein Sein Gottes. Diese Kraft ist aber in dem Begriffe der Allmacht so genau beschrieben als es überhaupt möglich ist. Will man sie im Unterschiede von den endlichen Kräften noch näher als ewige Allmacht bezeichnen, so ist das zuläßig, sofern man damit Gott als den beharrlichen, die Zeit mit den zeitlichen Dingen zeitlos causirenden Grund des gesammten Weltlebens bezeichnet, etwa sowie man das Ich und jede besondere Kraft als beharrlichen Grund aller ihrer wesentlichen Erscheinungsformen bezeichnet. Fern gehalten müssen dabei nur alle solche Aussagen werden, welche den Wechsel in die absolute Einheit hineintragen. Die zeitliche räumliche Form des Weltlebens erklärt Schleiermacher, hierin von Kant abweichend, aus der Wechselwirkung der Dinge, die sich hinwieder aus dem individuellen, begrenzten Fürsichsein der Einzeldinge ergibt. Soll aber diese räumlich-zeitliche Welt der individuellen Vielheit und Gegensätzlichkeit ihre transcendente Einheit in ihrer Ursache, in Gott finden, so versteht es sich, daß dies nur in dem Maße möglich erscheint, als Gott absolute Einheit und die Origination der Welt ein wechselloser, einheitlicher, ewiger Act ist.

Wie der Begriff der Ewigkeit dazu dient, die Form der göttlichen Causalität näher zu präcisiren, freilich nur negativ im Gegen-

[1]) Vgl. z. d. Ganzen a. a. O. § 50 u. 51.

Digitized by Google

satze zu der Form des endlichen Causalitätsprocesses, so auch der Begriff der Allgegenwart, welcher im Unterschiede von den räumlich begrenzten endlichen Ursachen die absolute Gleichheit der Allmacht hervorhebt, die in jeder endlichen Causalität auf dieselbe Weise und in demselben Maße gegenwärtig ist. Hingegen die Begriffe Unveränderlichkeit und Unermeßlichkeit, soweit sie überhaupt zur Erläuterung der absoluten Causalität dienen, bereits in denen der Ewigkeit und Allgegenwart enthalten sind.[1])

Nachdem somit die Form der göttlichen Causalität im Gegensatze zum zeitlich-räumlichen Dasein näher bestimmt worden ist, tritt Schleiermacher der Erklärung derselben näher. Wie schon bemerkt, findet er in dem Eigenschaftsbegriffe Allmacht eigentlich die völlig zureichende Erklärung der schlechthinigen Abhängigkeit oder des Weltdaseins, wie es uns als schlechthin gesetzt zum Bewußtsein kommt.

Indem nämlich Gott als allmächtig bezeichnet wird, so ist darin das Doppelte enthalten: 1. daß das Weltganze, oder wie Schleiermacher hier vorzieht, „der gesammte alle Räume und Zeiten umfassende Naturzusammenhang" in der göttlichen Causalität (wie sie als ewig und allgegenwärtig aller endlichen Causalität entgegengesetzt ist) begründet ist; 2. daß die göttliche Ursächlichkeit sich im Weltganzen auch völlig darstellt und erschöpft, „so daß alles wirklich wird, wozu es in Gott eine Causalität gibt".

Damit ist schlechterdings verboten, die göttliche Causalität als eine theilweisige, die endlichen Causalitäten ergänzende vorzustellen. Vielmehr ist durch die göttliche Causalität immer Alles schon gesetzt, was dann durch die endliche in Zeit und Raum wird. Jedes endliche Dasein ist demnach zunächst causirt im Naturzusammenhang, d. h. in der gesetzmäßigen Lebensordnung, vermöge deren „jedes durch alles und alles durch jedes besteht". — deutlicher gesagt: vermöge deren alles endliche Leben in der Wechselwirkung der Einzeldinge verläuft —; ferner aber ist jedes endliche Dasein mit allem anderen, also als endliches Dasein, als Glied des Weltganzen oder des Naturzusammenhangs absolut causirt, nämlich durch Gott, die Ursache der ganzen Welt.

---

[1]) § 52 und 53.

Digitized by Google

Viel bezeichnender als diese Erläuterung des Begriffes der Allmacht ist die andere Behauptung, daß sich dieselbe in der Originirung der Welt erschöpfe. Aber, wie einleuchtet, ebenso folgerichtig vom Standpunkte des schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtseins aus. Der Unterschied von Wollen und Können, von Möglich und Wirklich fällt demnach gänzlich für Gott hinweg. Er hat wohl Geltung für die endlichen Causalitäten, deren Kraftentfaltung durch andere immer ebensogut gefördert wie gehemmt werden kann, nicht aber für diejenige Causalität, welche als absolute gedacht werden muß, Gott.[1])

Es ist klar, daß die Erläuterung der göttlichen Causalität wie sie in dem Begriffe der ewigen Allmacht gegeben wird, sich durchaus in der Linie der naturalistischen Metaphysik des Systems bewegt, welche den Hintergrund der Erklärung der Religion bildet. Demnach ist es von doppeltem Interesse zu erfahren, ob Schleiermacher diese Linie nicht doch überschreitet, indem er schließlich unter der Kategorie der Allwissenheit „die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht" hervorhebt.

Nun soll aber mit dem Eigenschaftsbegriffe Allwissenheit nach § 4, 4 lediglich die absolute „Lebendigkeit" der göttlichen Allmacht gemeint sein und jede Vorstellung derselben abgelehnt werden,

---

[1]) § 54. — Da die göttliche Causalität so gewiß durch den Naturzusammenhang bedingt ist, als sie ihn selbst absolut causirt und in ihm ihre Produktivität erschöpft, so hat es eigentlich keinen Sinn von freier und nothwendiger, mittelbarer und unmittelbarer, geordneter und absoluter Ausübung der Allmacht zu sprechen. Höchstens kann man (ähnlich wie zur Unterscheidung von Schöpfung und Erhaltung) sagen, daß Gott das Weltganze absolut oder unmittelbar, den Weltverlauf dagegen, wie er in der Wechselwirkung des Einzelnen besteht, relativ oder mittelbar causire, nämlich nach Maßgabe der mit dem individuellen Charakter der Einzeldinge gegebenen Naturordnung der Wechselwirkung. — Das Wunder und Mysterium bleibt also immer die Causirung des Vielen durch das Eine, die absolute Determinirung des Ganzen bei relativer Freiheit des Einzelnen, die Begründung des Weltdaseins in Gott, der absoluten Einheit und der Weltordnung im Naturzusammenhang, d. h. der gegenseitigen Bedingtheit der Einzeldinge in ihrer Vielheit durch einander.

Digitized by Google

welche im Widerspruche mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle die absolute Causalität nach Analogie der mechanischen Ursache oder des Fatums auffaßt und damit wieder verendlicht. Wenn aber die göttliche Geistigkeit oder Lebendigkeit dabei als ein Wissen vorstellig gemacht wird, so muß, wenn dieselbe Gefahr der Verendlichung Gottes vermieden werden soll, alles Menschenähnliche sorgfältig beseitigt werden. So wenig der Wille Gottes als Begehrungsvermögen darf sein Wissen als Denkvermögen gedacht werden, denn der für die menschliche Erkenntniß constitutive Unterschied des betrachtenden und des zweckbildenden Denkens (=Wollens) kann für Gott nicht existiren, „da es nur durch Gottes Wille bestehende Gegenstände gibt". Ebensowenig darf man zwischen Zweckgedanke und Ausführung bei Gott unterscheiden, denn wenn wirklich eine Aufeinanderfolge von Funktionen in Gott vorkäme und ein Unterschied zwischen Beschließen und Ausführen für ihn bestände, so würde das ja die Grundvoraussetzung aufheben, welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl verlangte, daß nämlich die Allmacht sich vollkommen im endlichen Sein darstelle. Da ferner das göttliche Denken nicht wie das menschliche einen Stoff braucht, um sich zu realisiren, so erhellt, daß zwischen Wollen und Denken ebensowenig wie zwischen Wollen und Wirken ein Unterschied in Gott constatirt werden darf, so daß also die Allwissenheit ganz mit der Allmacht zusammenfällt. Damit fällt selbstredend auch der Unterschied von Allweisheit und Allwissenheit. „Gott weiß alles was ist, und alles ist was Gott weiß", denn Wissen, Wollen, Wirken sind in der absoluten Causalität eines und dasselbe. Speculationen darüber aber, wie Gott etwa sich selbst und im Unterschiede von der Welt weiß, sind um so unfruchtbarer, als wir Gott überhaupt nur durch die Welt und im Verhältnisse zu ihr, beziehungsweise zu uns kennen.[1])

---

[1]) A. a. O. § 55 f. — Es darf noch daran erinnert werden, daß Schleiermacher es als selbstverständlich bezeichnet, daß die Causalität, von der wir uns absolut abhängig fühlen, nicht als eine Mehrheit und nicht als etwas Zusammengesetztes, sondern nur als absolute Einheit gedacht werden kann. Die Einheit als Eigenschaft Gottes constatiren ist aber um so unzulässiger, als mit ihr sein Wesen bezeichnet werden muß, wenn er wirklich die Garantie für die Zusammengehörigkeit der gegensätzlichen Welt bieten

Digitized by Google

Soweit die allgemeine Gotteslehre Schleiermachers. Sie ist genau so ausgefallen wie sie nach den im Begriffe des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins gegebenen Prämissen ausfallen mußte. Ist die schlechthinige Abhängigkeit der ganzen Welt, welcher der Mensch inne wird, indem er sich der ganzen Welt gleichsetzt, die einzige Thatsache, welche uns nöthigt, die Gottesidee zu vollziehen, so versteht es sich, daß man auch Gott lediglich nach Maßgabe dieser seiner einzigen Lebensäußerung, Wirkung oder Offenbarung vorzustellen hat, oder daß man ihn eben als absolute Causalität denken muß. Dabei bleibt die Voraussetzung also stehen, daß wir genöthigt sind, die Welt als Ganzes zu denken, weil wir uns in Wechselwirkung mit ihr befinden, und daß wir nach Maßgabe des Causalitätsbedürfnisses sie als Ganzes nur denken können, indem wir ihr eine einheitliche absolute Ursache zu Grunde legen. Selbstredend darf diese absolute Causalität nicht nach Analogie irgend einer endlichen Causalität, also auch nicht der menschlichen Person gedacht werden, soll sie wirklich das leisten, was von ihr gefordert wird: die Erklärung des Daseins der Welt als eines Ganzen. Und selbstredend muß sie als absolute gedacht werden, da sich das Dasein der gegensätzlichen Welt in ihrer Ganzheit nicht nach Analogie des relativen endlichen Causalnexus der Einzeldinge denken läßt. Wenn wir lesen, daß die absolute Causalität völlig und ganz in der endlichen Welt aufgehe und daß die endliche Welt nur in der absoluten Abhängigkeit von Gott bestehe, so kann darüber kein Zweifel obwalten, daß Schleiermacher hier wie in der Philosophie das Verhältniß von Gott und Welt nach Maßgabe des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung, Ursache und Wirkung, Sein und Dasein oder Sein und Daseinsform aufgefaßt haben will. Sonst würde ja auch die absolute Abängigkeit der ganzen getheilten Welt nicht erklärt und die gesuchte Garantie für ihre Ganzheit nicht gewonnen. Die Erläuterung der Idee der absoluten Causalität bestätigt diese Auffassung in allen ihren Punkten. Besonders charak-

soll, die der religiöse Sinn in ihm sucht. Die Begriffe Unendlichkeit und Einfachheit endlich können nur als „Vorsichtsmaßregeln" aufgeboten werden gegen die immer zu bekämpfende Neigung des sinnlichen Menschen, Gott zu verendlichen, um seiner um so sicherer zu werden.

Digitized by Google

teristisch ist die Verwerthung der Begriffe der Allwissenheit und Allweisheit für die Feststellung der Schleiermacher'schen Causalitätsidee. Gerade sie nämlich bestätigt die Ausführung über das Verhältniß von Gott und Welt, derzufolge die vielheitliche Erscheinungswelt ebenso völlig in der Einheit Gottes begründet ist wie diese fortwährend in jener in die Erscheinung tritt. Wie die Einheit des Ich der transcendente Grund seiner Funktionen so ist die absolute Einheit der transcendente Grund der Weltfunktion. Und wie sich das Bewußtsein unserer schlechthinigen Abhängigkeit von einer absoluten Einheit nur an einzelnen sinnlichen Lebensmomenten realisirt, so realisirt sich die eine Gottheit in der getheilten Welt der Vielheit.[1])

Ich finde also nicht, daß Schleiermacher den Kanon seiner religionsphilosophischen Metaphysik in dieser allgemeinen oder natürlichen Theologie irgend modificirt hat und muß daher an meine bei der Darstellung jener gegebene Kritik hier kurz erinnern. „Es ist", wie ich andernorts gesagt habe, „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem die Philosophie Schleiermachers ihre absolute Einheitsidee niederlegt und aus welchem seine Theologie ihre Gottesidee wieder schöpfen muß."[2]) Zugestanden nun aber, daß die Religion Gefühl für die schlechthinige Abhängigkeit der ganzen Welt und damit zugleich Bewußtsein um die absolute Causalität der ganzen Welt ist, so ist doch ebenso wie mit der absoluten Abhängigkeit nur die Form des Weltdaseins und mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl (und Causalitätsbedürfniß!) nur die Form der Religion, so auch mit der Idee der absoluten Causalität nur die Existenzform der Gottheit bezeichnet. Sachlich, inhaltlich ist da und dort gar nichts gesagt, nichts gewonnen. Fragt man aber, welche Welt und in welcher Stufen- und Werthordnung ihrer Bestandtheile die Welt absolut abhängig sei, so wird man genöthigt sein, die unbedingte Dignität des Geistigen und insbesondere des Ethischen, die eben zum Weltdasein gehört und für uns Weltgesetz ist, wie in die absolute Abhängigkeit, so in die absolute Cau-

---

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. II. § 6.

[2]) Vgl. meine Abhdlg. üb. Schleiermachers theol. Gotteslehre i. d. Jahrb. f. deutsche Theol. XVI.

Digitized by Google

salität einzuführen. Diese Einführung des ethischen Faktors ist schon in den naturalistischen Religionen angebahnt, für die christliche Religion ist sie geradezu von constitutiver Bedeutung. Und wenn auch diese Ethisirung der Religion zuverlässig immer nur nach Maßgabe der sittlichen Entwickelung des Menschen erfolgt ist und heute noch nach Maßgabe der sittlichen Lebensrichtung sich vollzieht, so hat doch Schleiermacher kein Recht, die sich überall gleichbleibende Form des religiösen Processes als dessen Wesen und Vollendung zu behandeln und auf sie eine Gottesidee zu begründen, welche wohl der monistischen Metaphysik, ganz gewiß aber nicht der christlichen Religion entspricht.

58. Von den Eigenschaften der Welt wie sie im frommen, das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt darstellenden Selbstbewußtsein angedeutet sind.

Ist einmal zugestanden, daß wir das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein nur als „Welttheile" und daß wir es für die ganze Welt haben, so versteht es sich, daß die Reflexion über seine Genesis und seinen Gehalt, welche den Inhalt der Glaubenslehre ausmacht, auch eine bestimmte Vorstellung von der Welt in ihm finden wird. Die so gewonnene Weltidee liegt freilich ebensowenig im eigentlichen dogmatischen Interesse wie die Gottesidee. Denn richtet sich das letztere nur auf die Feststellung des Gehaltes des religiösen Bewußtseins, so kommt es immer nur zu Verhältnißbestimmungen zwischen Ich, Welt und Gott, während die „isolirte" Betrachtung dieser drei Faktoren um so weniger die Religion tangirt als sie ja gerade die einzige Art und Weise sein soll wie wir unserer und der ganzen Welt Einheit inne werden.

Indessen Schleiermacher folgt auch hier wieder der Rücksicht auf die volksthümliche kirchliche Vorstellung und Ausdrucksweise, deren Reinigung ja Hauptaufgabe des Dogmatikers ist, indem er die Weltidee für sich entwirft, selbstredend so wie sie sich im religiösen Bewußtsein abspiegelt.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, dieses A und O der Schleiermacher'schen Theologie, schließt natürlich auch das in sich ein was der religiöse Glaube unter dem Namen „der ursprünglichen

Digitized by Google

Vollkommenheit der Welt" jederzeit bekannt hat. Wie diese Vorstellung von der Welt eigentlich entstehe und welche Bedeutung ihr in der religiösen Weltanschauung zukomme, erörtert Schleiermacher deshalb auch nicht. Er paßt sie lediglich dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl an. Oder vielmehr er findet auch sie in ihm „eingeschlossen." Nämlich unter Vollkommenheit der Welt soll nichts weiter zu verstehen sein, als „daß die Gesammtheit des endlichen Seins, wie sie auf uns einwirkt, und so auch die aus unserer Stellung in derselben hervorgehenden menschlichen Einwirkungen auf das übrige Sein dahin zusammenstimmt die Stätigkeit des frommen Selbstbewußtseins möglich zu machen." Also daß jeder Welteindruck im Stande ist das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit alles Daseins von einer absoluten Causalität hervorzurufen, das ist die Vollkommenheit der Welt. Oder mit anderen Worten: daß die getheilte gegensätzliche Welt, wie sie sich in dem Gegensatz von Vernunft und Natur spaltet, dennoch vermöge der Wechselwirkung beider in allen ihren Daseinsformen das Bewußtsein ihrer transcendenten absoluten Einheit in Gott hervorruft: das ist so gewiß ihre Vollkommenheit als eben die absolute Einheit das Höchste ist was der Mensch zu denken und zu wollen vermag.

Wir haben oben gesehen, daß erst das Weltbewußtsein das Gottesbewußtsein entbindet und daß wir nur durch Vermittelung des Weltganzen der absoluten Abhängigkeit alles endlichen Daseins von dem absoluten Sein inne werden. Will man also von einer Vollkommenheit der Welt reden, so kann man diese nur darin finden, daß sie eben das Bewußtsein um ihre einheitliche Ursache hervorruft. Und zwar nothwendig, regelmäßig, stetig, sofern der Mensch nicht bei der endlichen Causalitätsreihe stehen bleiben kann, sondern sein Einheitsbedürfniß nur in der Idee „eines unendlichen alles producirenden Lebens" befriedigt.

Es versteht sich, daß dann auch nicht von einem zeitlichen bestimmten Zustand der Welt die Rede sein kann. Vielmehr soll das Prädikat ursprünglich nur dieses aussagen, daß diese Vollkommenheit „in den inneren Verhältnissen des endlichen Seins" an sich begründet sein müsse. Denn ohne dieses d. h. ohne die vom Weltganzen ausgehende Nöthigung der unbedingten Abhängigkeit und

Digitized by Google

damit der absoluten Causalität inne zu werden, wäre das Gottesbewußtsein „etwas Zufälliges.“ Sagt also der Glaube an die ewige Allmacht aus, daß sich das mit allen Erregungen des Weltbewußtseins verbundene Gottesbewußtsein auf Einen bezieht, so der Glaube an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt, daß sich in jeder solchen Erregung das mit dem Gottesbewußtsein verbundene Weltbewußtsein auf Alles bezieht. „Und so wie in dem Glauben an die ewige Allmacht zugleich dieses liegt, daß die Welt die ganze Offenbarung Gottes ist, so liegt in dem Glauben an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt zugleich dieses, daß die göttliche Allmacht in der ganzen Lebendigkeit als die ewige allgegenwärtige und allwissende sich überall in der Welt vermittelst des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls offenbart ohne einen Unterschied von Mehr oder Weniger oder gar einen Gegensatz der in Beziehung auf die Abhängigkeit stattfände zwischen einem Theil und dem andern.“ [1])

Von hier aus ergibt sich auch die Haltlosigkeit der dogmatischen Unterscheidung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und der Welt. Denn für sich betrachtet ruft die Menschheit das Gottesbewußtsein nicht hervor. Vielmehr erst wo sie als Glied der Welt mit der Natur zusammengefaßt wird zu einem Ganzen zwingt uns das so vollzogene Weltbewußtsein eine absolute Causalität zu suchen, die uns verbürgt, daß die gegensätzliche Welt — wie sie eins ist in absoluter Abhängigkeit — einer absoluten, sie zum Ganzen bestimmenden Causalität entspringe. Indessen schlägt auch hier die Rücksicht auf den feststehenden kirchlichen Sprachgebrauch durch und veranlaßt übrigens Schleiermacher nur den obigen Grundgedanken an dem doppelten Lehrstück von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt und des Menschen zu bewähren.

Wer sich nun bisher noch nicht hat überzeugen wollen, daß die allgemeine Religionslehre, welche Schleiermacher als ersten Theil der christlichen Dogmatik entwirft, nur die Ausführung seiner religionsphilosophischen Metaphysik sei, wird kaum in der Lage sein,

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 57 u. 58.

Digitized by Google

die nachfolgende Erläuterung der Vollkommenheit der Welt zu verstehen.

Vergleichen wir unser Sein mit dem äußern Sein, so wird unsere Voraussetzung bestätigt: 1. „daß die Welt dem menschlichen Geiste eine Fülle von Reizmitteln darbiete zur Entwickelung derjenigen Zustände, an denen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann," 2. „daß sie sich in mannichfaltigen Abstufungen von ihm behandeln lasse, um ihm als Organ und als Darstellungsmittel zu dienen."

Es kommt darauf an, daß an allen diesen Zuständen des Bewußtseins, den leidentlichen wie den thätigen, den subjectiven wie objectiven, sich das Gottesbewußtsein realisire. Das ist aber nur möglich, wenn alle von der Außenwelt kommenden Reize oder leidentlichen Zustände zugleich die Selbstthätigkeit des Menschen aufregen und bestimmen. Deutlicher gesagt: die Organisation des Geistes, welche ihn mit der gesammten Außenwelt verbindet und ihm deren Affektionen zuführt, ist die eine Seite der Weltvollkommenheit. Denn hätten wir keinen Leib, so würde uns die Außenwelt nicht afficiren; afficirte uns die Außenwelt nicht, so würde unser Selbstbewußtsein nicht zum Weltbewußtsein erweitert; geschähe aber das letztere nicht, so würden wir auch der absoluten Abhängigkeit der ganzen Welt von einer absoluten Ursache nicht inne.

Die andere Bedingung hierfür liegt in unserem Geiste selbst. Denn ohne „das Denken" würden wir ja nicht zur Erkenntniß jenes Processes gelangen, der sich freilich so gewiß mit Naturnothwendigkeit vollzieht, als eben die ganze Welt nur in der Wechselwirkung ihrer Theile besteht. Beides — die Afficirbarkeit des Geistes vermittelst der Organisation durch die Außenwelt und die Erkennbarkeit der Außenwelt vermittelst der Organisation durch den Geist — bezeichnet nur die ideale und reale Seite eines und desselben Processes der Wechselwirkung in dem die Menschheit mit der Natur zu einem Ganzen verbunden ist. Und darin liegt eben die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt, daß sie vermöge der allgemeinen Wechselwirkung der Dinge und durch dieselbe dem Menschen das Bewußtsein ihrer Ganzheit (in welcher die absolute Einheit ihrer Ursache erscheint)

Digitized by Google

vermittelt. Mit anderen Worten besteht die Vollkommenheit der Welt vor Allem darin, daß sie sich auch in der Totalität ihrer individuellen Daseinsformen und in der mit dieser gegebenen Daseinsweise als ein harmonisches Ganzes darstellt und „hinter dem Vorhange" der erscheinenden Vielheit die weltbegründende absolute Einheit errathen läßt.

Aber, wie gesagt, das ist nur die eine Seite. Nämlich die Menschheit besteht nicht nur in der Abhängigkeit von den Einflüssen der Außenwelt, vielmehr besitzt sie eine von der Einwirkung der Welt „unabhängige Selbstthätigkeit", auf der ihre Dignität gegenüber der Natur beruht: das Denken oder das Einheitsetzen! Es gehört nun weiter zur ursprünglichen Vollkommenheit der Welt, daß sie dem Menschen ebenso unbeschränkte Empfänglichkeit entgegenbringt wie dieser ihr. Diese Empfänglichkeit beginnt von der leiblichen Organisation und erstreckt sich über das ganze Sein — bis zu denjenigen Bestandtheilen der Naturwelt, welche sich nicht mehr organisiren, aber doch noch erkennen lassen. Vermöge dieser Empfänglichkeit der Naturwelt für die Einwirkung der Geisteswelt (Menschheit) kann jedes Ding sowohl Organ wie Darstellungsmittel für das Denken werden.

In beider Hinsicht darf von einer Vollkommenheit der Welt geredet werden. „Denn nur in Verbindung mit seinen Organen stellt der Mensch die Herrschaft über die Welt dar, die ihm nur als in der göttlichen Allmacht begründet zum Bewußtsein kommen kann, und nur indem die einfache Geistesthätigkeit in räumlicher und zeitlicher Vermittelung dargestellt wird, erweckt sie als Ebenbild derselben das Bewußtsein der göttlichen Causalität." Beides aber bedingt sich gegenseitig. Denn ohne die Reize aus der Welt würde unser Geist nicht zur Thätigkeit kommen und ohne die geistige Thätigkeit, wie sie die Außenwelt organisirt und symbolisirt, würde sich unser Selbstbewußtsein nicht zum Weltbewußtsein erweitern. Daß wir nun so organisirt sind, daß die Welt auf uns wirken kann und daß die Welt so organisirt ist, daß wir auf sie wirken könuen, so daß uns in dieser allgemeinen Wechselwirkung des Geistigen und Organischen die Einheit der Welt in ihrer Duali-

Digitized by Google

tät als ideale und reale aufgeht — das macht ihre Vollkommenheit aus.[1])

In welcher übrigens die Vollkommenheit des Menschen noch eine besondere Beachtung verdient. Diese soll nämlich darin bestehen, daß 1. der „innere Trieb" zum Gottesbewußtsein (die Einheitstendenz, welche mit dem Bewußtsein gesetzt ist) mit Hilfe der Organisation (einerseits also der Receptivität für die ganze Welt und andrerseits der Fähigkeit dieselbe zu organisiren) diejenigen Zustände nothwendig im Selbstbewußtsein hervorruft, an welchen sich dasselbe entwickeln muß (also das Weltbewußtsein und durch dessen Vermittelung das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit Alles von Einem); 2. gehört zur Vollkommenheit des Menschen der Trieb das Gottesbewußtsein zu äußern wie er aus der Einheit des persönlichen und des Gattungsbewußtseins entspringt.

Die physische Grundbedingung des geistigen Lebens, „daß es nämlich im Leib zur Seele geworden" in Wechselwirkung mit der ganzen Außenwelt steht, ohne seine innere Einheit zu verlieren, ist also die eine, die intellectuelle, daß der Geist zugleich zum Bewußtsein des Naturzusammenhangs oder der Wechselwirkung alles Endlichen kommt, die andere Seite der menschlichen Vollkommenheit. Der innere Trieb auf absolute Einheit bedingt an sich, sofern er das Wesen des Menschen constituirt, die Gleichmäßigkeit, er bedingt in Verbindung mit der Organisation als dem Mittel die Geistesthätigkeit im allgemeinen Naturzusammenhang oder in der Wechselwirkung mit dem anderen endlichen Sein zu realisiren, die Wirklichkeit und Allgemeinheit des Gottesbewußtseins.

Diese Allgemeinheit der Determination der Welt durch Gott käme aber jedenfalls nie zum Ausdruck, wenn nicht das Gattungsbewußtsein dafür garantirte, daß was dem Einen zum Bewußtsein kommt, bei normaler Entwickelung auch allen Anderen zum Bewußtsein kommen müsse, wenn auch das Bedürfniß nach Aeußerung des Gottesbewußtseins ungleich vertheilt ist.

---

[1]) Für die Lehre vom Paradiese und von der besten Welt ist selbstredend hier keine Stelle. A. a. O. § 59. Vgl. hiezu Bd. I. § 5 u. 17.

Digitized by Google

Demnach ist die gesammte Organisation der menschlichen Natur der Entwickelung des Gottesbewußtseins in seiner Stetigkeit und Allgemeinheit nicht minder günstig wie die Organisation der Welt überhaupt. Und das ist die ursprüngliche Vollkommenheit die gemeint wird. Will man dieselbe im Menschen als Gottebenbildlichkeit bezeichnen, so ist dagegen um so weniger einzuwenden, als das Gottesbewußtsein wirklich „ein Sein Gottes im Menschen" ist. Hingegen ist die Beschreibung der historischen Anfänge der Menschheit Sache der Historie; hier galt es nur zu zeigen, daß die Erlösung „in der Idee der menschlichen Natur von Anbeginn, wenn gleich dem Menschen selbst unbewußt eingeschlossen lag".[1])

Diese Ausführungen über die Vollkommenheit der Welt lassen gewiß sowohl an Klarheit wie an Vollständigkeit zu wünschen übrig. Indessen ergibt die Vergleichung mit der Metaphysik und Anthropologie die völlige Richtigkeit der obigen Darstellung und Erklärung.[2])

Demnach besteht aber die Vollkommenheit der Welt und des Menschen darin, daß sie regelmäßig allgemein und stetig durch die Wechselwirkung des Geistigen und Physischen, des Einzelnen und Allgemeinen den Glauben an Gott oder das Bewußtsein der absoluten Causalität hervorruft. Und zwar durch ihre Organisation. Die Welt ist so beschaffen, daß sie dem Menschen die Idee Gottes vermittelt, und der Mensch ist so beschaffen, daß er die Idee Gottes recipirt. Beides unvermeidlich, naturnothwendig, gesetzmäßig. Indessen, wohlgemerkt, in der Wechselwirkung von Menschheit und Natur und als Resultat einer bestimmten Entwickelung tritt das Gottesbewußtsein hervor, wenn auch die Bedingungen hierzu vorhanden sind, bevor der Mensch sich ihrer bewußt wird.

Indem nämlich die Außenwelt in ihren verschiedenen Daseins-Stufen und Formen auf den Menschen wirkt, erweitert sie sein Selbstbewußtsein zum Natur- und Weltbewußtsein. Und indem der Mensch unter dem Einfluß der Außenwelt seine Fähigkeit entdeckt, nicht nur die Welt zu erkennen, sondern auch zu organisiren, wird

[1]) A. a. O. § 60 u. 61.

[2]) Vgl. Bd. I. Cap. 1 u. 2; ferner die entsprechenden Ausführungen zur phil. Ethik. Cap. IV, 1.

Digitized by Google

er zugleich seiner Einheit mit der Welt wie seiner Ueberlegenheit über dieselbe inne. Seiner Naturseite nach der Natur gleich findet er sich seiner geistigen Seite nach der Natur überlegen.

Der so entstehende Gegensatz von Gattungs- und Naturbewußtsein wird aber durch die Erfahrung gelöst, daß Gattung und Natur in Wechselwirkung stehen, daß beide durch ein gemeinsames Lebensgesetz, demzufolge der Geist nur durch die Natur und die Natur nur durch den Geist, daß jedes einzelne Dasein nur in der Wechselwirkung mit allem übrigen sich erhält und bewegt, zusammengehalten werden. In dieser Wechselwirkung alles Endlichen geht nun dem Menschen zunächst über dem Gegensatze von Natur und Vernunft die Weltidee oder die Idee des gesetzmäßigen Bestehens alles Einzelnen durch die Totalität alles andern Einzelnen, wodurch es zum Ganzen zusammengefaßt wird, auf. Die unendliche Causalitätsreihe alles Endlichen wird in ihr von der plastischen, nach Einheit strebenden Phantasie zusammengefaßt. Indem nun aber der Mensch die Welt als Einheit ihrer Theile oder als Ganzes setzt, ist sein absolutes Causalitätsbedürfniß nicht befriedigt, denn wenn auch die Wechselwirkung, so ist doch noch nicht das endliche Dasein als solches in seiner absoluten Abhängigkeit erklärt. Daher sich das Causalitätsbedürfniß des Menschen erst in der Gottesidee als des absolut einheitlichen und die relative Einheit der Welt verbürgenden Grundes derselben befriedigt. Daß die Welt in der Wechselwirkung ihrer differenten Daseinsformen die Einheit ihres Lebensgrundes verräth, ist ihre Vollkommenheit.

Diese Vollkommenheit der Welt erschließt sich aber nur der Vollkommenheit der menschlichen Natur in ihrer geistleiblichen Lebenseinheit. Der Mensch hat nämlich, bevor er sich dessen bewußt wird, die Einheit von Geist und Natur in sich verwirklicht, und der aus ihr erwachsende Einheitstrieb ist es, der seinen Wechselverkehr mit Gattung und Natur beherrscht. Sobald sich nun unter dem Impulse dieses Einheitstriebes und dem Einflusse der Außenwelt das Bewußtsein von der beschränkten Einheit der Person zu der weiteren der Gattung, der Natur und endlich der Welt erweitert, findet der Mensch immer in der Organisation seines Wesens die beste Garantie für die Zusammengehörigkeit von Geist und Natur, welche die Wechselwir-

Digitized by Google

kung der Weltdinge allererst ermöglicht. Also in der Fähigkeit, sich in der Einheit mit der ganzen Welt zu denken und die persönliche Einheit von Geist und Natur im Wechselverkehr mit der Außenwelt zur Einheit der ganzen Welt in ihrer relativen Verschiedenheit zu erweitern, darin liegt die Vollkommenheit der menschlichen Natur. Denn ohne Organisation oder Leib kein Verwachsensein mit der Außenwelt, und ohne Geist oder Denken kein Bewußtsein von derselben und endlich ohne personelle Einheit von Leib und Geist keine Garantie für die allgemeine weltbegründete Einheit oder Gott. Daher die punktuelle Einheit des Geistigen und Physischen im Menschen ein Sein Gottes (der unendlichen Einheit des Idealen und Realen) im Menschen genannt wird.

Soviel ergibt der Vergleich der Schleiermacher'schen Ausführungen in der Dogmatik mit seiner Lehre von der Welt und vom Menschen, wie wir sie in der Philosophie kennen gelernt haben. Daß uns in jeder Affektion der allgemeine Naturzusammenhang, unser Verwachsensein mit der ganzen Natur oder das Weltganze aufgeht und daß wir, so oft wir uns als Theile im Weltganzen denken, zugleich der absoluten Determination der gegensätzlichen Welt durch die zu Grund liegende Monas inne werden, das ist die Vollkommenheit der Welt und des Menschen.

Und nach dieser Maßgabe ist es zu verstehen, daß Schleiermacher die Idee der Erlösung als unbewußten Trieb zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen rechnet, um sie sodann durchaus folgerecht als die Vollendung der menschlichen Natur hinzustellen. Es ist die Thatsache der Einheit unserer Person in der Doppelseitigkeit von Leib und Geist, welche die Grundlage der Religion d. h. also des Glaubens an die Einheit der Welt in der Doppelseitigkeit des Idealen und Realen bildet. Es ist die Thatsache unserer Eingliederung in das Weltganze, welche das dunkele Bewußtsein dieser personellen Einheit, indem sie dieselbe zur universell-kosmischen erweitert, aufhellt. Denn erst in der Wechselwirkung mit Natur und Gattung werden wir uns der Doppelseitigkeit unseres Wesens bewußt, zugleich aber auch der Doppelseitigkeit des gesammten Weltlebens. Und in dieser Wechselwirkung alles Daseins, wie sie das Lebensgesetz der Welt ausmacht, geht uns die höhere Einheit von

Digitized by Google

Geist und Natur auf, ohne welche eben eine Wechselwirkung der Weltdinge und des Menschen nicht möglich wäre. Indem wir uns selbst in diese Wechselwirkung verflochten finden, ohne die punktuelle Einheit unserer Person an die unendlich vielen punktuellen Einheiten, welche die Welt constituiren, zu verlieren, versöhnen wir die punktuelle Einheit unseres Daseins mit allem übrigen Dasein, indem wir eben uns mitsammt der ganzen uns gleichartigen Welt schlechthin abhängig setzen von der absoluten Einheit, welche der Welt in der Wechselwirkung ihrer Daseinsformen als Gesetz und Ursache immanent ist.

Also genau dieselbe Entwickelung wie in der Psychologie. Wir gehen aus vom dunkelen Bewußtsein unserer Einheit in der Duplicität von Geist und Leib. Wir finden uns immer nur in der Wechselwirkung mit der Welt, in welcher wir uns überzeugen, daß derselbe Gegensatz von Geist und Natur, der unser Leben beherrscht, das gesammte Weltleben beherrscht. Aber die punktuelle Einheit von Geist und Leib an uns und die allgemeine Wechselwirkung, in welcher wir Natur und Menschheit finden, nöthigen uns die Ueberzeugung auf, daß die in Natur und Geist gespaltene Welt dennoch ein Ganzes ist, zwar so daß die Differenz ihrer Daseinsformen stehen bleibt, daß aber das Gesetz ihres Daseins — die naturnothwendige Wechselwirkung von Geist und Natur — ihre absolute Abhängigkeit von einer einzigen Ursache, die den Weltgegensatz in sich versöhnt, außer Zweifel stellt.[1])

Von hier aus versteht es sich dann auch, daß die religiöse Entwickelung durchaus identisch erscheint mit der allgemeinen Entwickelung des Menschen im Contakte mit Natur und Gesellschaft. Diese Entwickelung wird 1. entweder gestört, indem man sein endliches Dasein auf die Welt bezieht, aus ihr erklärt und nach Maßgabe ihres Lebensgesetzes einrichtet. Denn die Welt erklärt und beherrscht unser Dasein so wenig a. als sie den Dualismus von Geist und Natur, von Einheit und Vielheit selbst an sich trägt, b. als sie aus lauter ebenso wie wir constituirten Daseinsformen besteht. 2. Oder es wird gefördert, indem uns in der Wechselwirkung mit der dualistischen vielheitlichen Welt a. die Endlichkeit alles Daseins in

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. I. § 3. Cap. II. § 4.

der Relativität seiner Formen und der gegenseitigen Bedingtheit ihres Daseins, b. die absolute Determination der ganzen Welt durch eine transcendente einheitliche Ursache (Gott) aufgeht.

Also handelt es sich überall in der Religion um die Lösung des anthropologisch-kosmologischen Problems wie der Mensch in der Dualität von Leib und Seele, wie die Welt in der Dualität des Materiellen und Geistigen dennoch ein Ganzes sein können. Diese Lösung wird gefordert, aber nicht gegeben von der Wissenschaft, von der gesammten sittlichen und allgemeinen Culturarbeit, die sich in dem kosmischen Gegensatze von Vernunft und Natur, von Idealem und Realem bewegen. Sie wird gegeben von der Religion, d. h. von dem aus der Wechselwirkung alles Endlichen erwachsenden Glauben an dessen genuine Zusammengehörigkeit. Sie wird begründet von der religiösen Metaphysik, welche die Wechselwirkung der Weltdinge mitsammt ihrem Dasein als Ganzes aus ihrer absoluten Abhängigkeit von einer absolut einheitlichen Ursächlichkeit deutet. Sie wird endlich erlebt in dem unmittelbaren (und doch sehr vermittelten!) Gefühle, daß wir mitsammt der ganzen Welt und wie diese d. h. absolut von der Gottheit abhängen und daß uns in jeder Weltaffection so gewiß zugleich die Gottheit berührt, als dieselbe eben absolute und absolut lebendige Causalität der ganzen Welt ist.

Und endlich: die religiöse Lösung des Problems tritt in den gesammten Culturproceß befruchtend ein, indem das Gottesbewußtsein der absolute Impuls zur einheitlichen Organisation und Erkenntniß des gesammten Weltlebens wird.

Es ist klar, wie Schleiermacher von diesen Prämissen aus die Lehre von der Sünde (dem gehemmten) und der Erlösung (dem befreiten absoluten Abhängigkeitsgefühl) behandeln mußte. Sehen wir, ob er seiner Grundansicht bei Darstellung des Christenthums selbst treu geblieben ist.

Digitized by Google

3. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als gebundenes oder die Lehre von der Sünde.

59. Die Analyse des frommen Selbstbewußtseins, wie es durch den Gegensatz bestimmt ist.

Das beschriebene Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit kommt niemals für sich vor. Sowie wir Gottes überhaupt nur inne werden durch Vermittelung des Weltganzen, so erscheint das Gottesbewußtsein immer in Verbindung mit dem sinnlichen Weltbewußtsein in unserem Selbstbewußtsein. Und zwar wird es durch die Eindrücke, die wir aus Natur und Gesellschaft empfangen, bald gehemmt, bald gefördert. Unser Leben bewegt sich eben in dem Gegensatze der Abhängigkeit von Gott und der Abhängigkeit von der Welt, mit der wir in Wechselwirkung stehen. Da wir aber lediglich in dem Bewußtsein der Abhängigkeit alles einzelnen Daseins von einer einzigen Ursache die Versöhnung der Widersprüche und Gegensätze des getheilten und gegensätzlichen Weltlebens finden können, so erklärt es sich, daß alle Welteindrücke, welche jenes Bewußtsein verdunkeln, uns mit Unlust erfüllen, alle diejenigen dagegen, welche jenes Bewußtsein hervorrufen, uns mit Lust erfüllen. Denn wir sind nun einmal so beschaffen, daß wir keine Befriedigung finden außer in der Zurückführung alles Daseins auf eine einzige Ursache. Und eben deshalb haben wir allerdings auch einen Antheil daran, ob uns in den wechselnden mannichfaltigen Eindrücken der Welt ihre transcendente Einheit verloren geht oder erhalten bleibt. Wir fühlen uns mit Unlust bestimmt nicht nur wenn uns die Welteindrücke die Abhängigkeit alles Daseins von Gott verdunkeln, sondern auch wenn wir selbst an dem Sinnlichen, Einzelnen, Gegensätzlichen hängen bleiben, statt über es hinaus zu streben und im Ganzen zu leben, in dem uns Gott nie fehlt. Und wir fühlen uns mit Lust erfüllt, nicht nur wenn die Welteindrücke uns das Gottesbewußtsein gleichsam aufnöthigen, sondern auch dann, wenn wir wenigstens den Willen aufrecht halten, die widerstrebenden Elemente des Daseins einheitlich zu organisiren, die transcendente Welteinheit in der Unterwerfung des Materiellen unter

Digitized by Google

das Geistige zur Erscheinung zu bringen. Es ist eben das Gesetz unseres Daseins, die Einheit alles Daseins zu erkennen und herzustellen, so gewiß wir selbst ein einheitliches Dasein sind und nur in der Einheit mit allem Dasein unsere Befriedigung finden. Da die Welt, sowie sie in der Erscheinung existirt, ihre absolute Abhängigkeit d. h. also ihre Abhängigkeit von einer einzigen Ursache mehr verräth als offenbart, so müssen wir eben die Einheit unserer in die Welt verflochtenen Existenz einsetzen, für die Begründung des die ganze Welt umfassenden Gottesbewußtseins.

Eine ästhetische Glaubensweise würde nun freilich sowohl die Hemmungen wie die Förderungen des Gottesbewußtseins durch das Weltbewußtsein lediglich auf Schickungen zurückführen. Wo indessen das Uebergewicht der menschlichen Freiheit über alle leidentlichen Zustände anerkannt ist, wie in den teleologischen Glaubensweisen, werden alle Hemmungen des Gottesbewußtseins zugleich als Schuld des Menschen erscheinen, alle Förderungen hingegen als Verdienst. Denn der Mensch ist selbst dabei betheiligt, ob ihm in den Gegensätzen des sinnlichen Weltlebens dessen höhere Einheit aufgeht oder nicht. Sowie er selbst Einheit des Geistigen und Leiblichen ist und sowie seine gesammte Thätigkeit im Einheitsetzen d. h. in der Erkenntniß und Organisation der vielheitlichen Erscheinungswelt besteht, so ist er allerdings auch verantwortlich dafür, ob er die Einheit mit allem Dasein und in dieser die Gottheit findet oder nicht.

Das Eigenthümliche der christlichen Religion soll nun darin liegen, daß die Gebundenheit des Gottesbewußtseins durch das Weltbewußtsein dem Christen immer als seine ursprüngliche That oder als seine Sünde zum Bewußtsein komme, hingegen die Freiheit des Gottesbewußtseins im Weltbewußtsein als eigenthümliche Wirkung des Erlösers oder als Gnade. Freilich konnte die Abwendung von Gott auch außerhalb des Christenthums nur insofern als Sünde zum Bewußtsein kommen als die Tendenz auf das Gottesbewußtsein als die eigentlich allein berechtigte Lebensrichtung irgendwie erkannt war. Und andererseits schließt die Mittheilung der Fähigkeit allen Momenten des sinnlichen Weltbewußtseins das Gottesbewußtsein einzubilden, keineswegs aus, daß dieselbe auch unsere That ist.

Digitized by Google

Dagegen wird das specifisch Christliche abgeschwächt, wo man den Mangel an Gemeinschaft mit Gott als etwas Zufälliges und die Erlösung lediglich als Beseitigung der Verdunkelungen und Hemmungen erklärt, welche das Gottesbewußtsein von Seiten des sinnlichen Weltbewußtsein regelmäßig erfährt, sobald man eben bei den sinnlichen Welteindrücken stehen bleibt, statt sich über dieselben zur Anschauung des Weltganzen zu erheben. Wo gar „die Einheit des sinnlichen und des höheren Selbstbewußtseins" als der natürliche Grundzustand jedes Einzelnen angesehen wird, hat man das Gebiet des Christlichen völlig verlassen.

Im christlichen Leben ist beides immer mit einander verknüpft nur in verschiedenem Maße: das Bewußtsein der fortwirkenden Sünde und das Bewußtsein der zu ihrer Ueberwindung fortwirkenden Gnade, so indessen daß entweder das erstere oder das zweite dominirt.[1])

2. Nach diesen weiter unten näher zu prüfenden Grundsätzen entwirft nun Schleiermacher die positive Darstellung des Christenthums, wie es eben durch den Gegensatz von sinnlich gebundenem und befreitem Gottesbewußtsein, von Sünde und Gnade beherrscht ist. Dieses eigenthümliche Wesen des christlichen Selbstbewußtseins, wie es zu allen Zeiten dasselbe ist und auf dieselbe Weise entsteht und sich entfaltet, muß der Dogmatiker freilich theilen, um es zur klaren Anschauung seines Gehaltes zu bringen. Obwohl Sünde und Gnade nie für sich vorkommen, sondern eines immer mit dem andern, so jedoch, daß bald die Gnade, bald die Sünde überwiegt, stellt er doch beides getrennt dar — eine Willkürlichkeit, die übrigens überall von der „reinen Betrachtung" gefordert wird. Die Reihenfolge ergibt sich aus der natürlichen Entwickelung des Christenthums, die im Einzelnen dieselbe ist wie in der Gesammtheit. Denn wenn auch das Sündenbewußtsein erst durch das Anschauen der Erlösungsgnade vollständig erregt wird, so geht doch die faktische Sünde immer dem Erleben der Gnade der Erlösung voraus.

Demnach beschreibt Schleiermacher zuerst dasjenige Element des christlichen Selbstbewußtseins, welches vermittelst des andern immer mehr verschwinden soll: die Sünde, wie sie im Gesammtzustande der menschlichen Gesellschaft ihren letzten Grund hat. Dar-

[1]) Christl. Glaube § 62 und 63.

Digitized by Google

nach folgt die Darstellung des anderen Elementes, welches das christliche Selbstbewußtsein constituirt: die Gnade, wie sie in der Erlösung durch Christus ihren Grund hat und zugleich die Gesammtkraft derselben repräsentirt.

Diese Grunddifferenz im christlichen Selbstbewußtsein macht sich dann selbstredend auch geltend in der Weltanschauung und der Gottesidee, welche dasselbe reflectirt. Die Beurtheilung des Menschen und der Welt, die Anschauung Gottes wird verschieden ausfallen, je nachdem wir sie vom Zustande des gelähmten oder des befreiten Gottesbewußtseins aus entwerfen.

3. Diese Grundlegung für den gesammten Entwurf der positiven christlichen Lebensanschauung, wie sie sich von dem allgemeinen Hintergrunde der religiösen Abhängigkeit als einer gesetzmäßigen Erfahrung Aller abhebt, bedarf einer besonderen Beleuchtung.

Vor Allem wird man auch hier die Bestätigung meiner Meinung finden, daß Schleiermacher im Christenthum nichts anderes gesehen hat als die Vollendung der allgemeinen Religion durch Unterwerfung des sinnlichen Weltbewußtsein unter das Gottesbewußtsein. — Aus der verworrenen chaotischen Einheit des Sinnlichen und Geistigen, des Einzelnen und Allgemeinen entwickelt das Christenthum, indem es die maßgebende Bedeutung des Geistigen und Allgemeinen vor dem Sinnlichen und Individuellen zur Geltung bringt, den Gegensatz von Welt- und Gottesbewußtsein zur vollen Klarheit um ihn sodann endgiltig zu versöhnen.

Man muß sich vor Allem überzeugen, daß es sich auch im Christenthum lediglich um die Bindung des Gegensatzes zwischen der sinnlichen Erscheinungswelt und der transcendenten Einheitswelt des Bewußtseins handelt. Nur so stellt sich die christliche Religion als die Vollendung des menschlichen Wesens dar, daß sie eben endgiltig den Conflikt zwischen dem sinnlichen am Einzelnen haftenden, individuellen Bewußtsein und dem höheren zum Weltganzen und vermittelst dieses zur absoluten Einheit als der die Ganzheit der Welt in der Getheiltheit ihrer Erscheinungsformen verbürgenden Weltursache strebenden religiösen Bewußtsein schlichtet.

Das Dominiren des sinnlichen Weltbewußtseins bezeichnet nun Schleiermacher als Zustand der Sünde: einmal weil die einzelnen

Digitized by Google

Welteindrücke allerdings zur Anschauung des Weltganzen überführen können, dann aber weil sie im Zusammentreffen mit der das Wesen des Menschen constituirenden Tendenz, die Einheit mit der gesammten Außenwelt herzustellen, nothwendig dazu führen sollten. Freilich wird der Zustand des Gefangenseins von der sinnlichen Erscheinungswelt als Sünde erst dann erkannt, wenn das höhere Einheitsbewußtsein mit seiner unbedingten Autorität im Menschen erwacht ist. Das Erwachen desselben ist aber in der gesammten Ausstattung wie in der Entwickelung des Menschen im Wechselverkehr mit der Außenwelt vorgesehen und tritt nothwendig ein.

Daß hiermit aber die Grundlage auch der christlichen Beurtheilung der Sünde gegeben sei, muß entschieden in Abrede gestellt werden. Und zwar um so entschiedener als von dieser aesthetisch-naturalistischen Grundlage aus nicht einmal der Begriff des Sittlichen im specifischen Wortsinne gewonnen werden möchte.[1])

Selbstredend trifft dieses Urtheil auch die Grundvoraussetzungen für das Verständniß der Gnade im Sinne Schleiermachers. Das ist ja wohl ganz richtig, daß das gesammte christliche Leben, sofern es sich überhaupt nur als eigenthümliche Wirkung Christi versteht, unter dem Gesichtspunkte der Gnade beurtheilt werden muß. Ganz anders aber stellt sich die Sache, wenn unter der Erlösungsgnade überhaupt nur die fortwirkende Kraft, das sinnliche Weltbewußtsein dem einheitlichen Gottesbewußtsein zu unterwerfen, verstanden werden soll. Schleiermacher erhält ja freilich mit dieser Erklärung seine Grundvoraussetzung aufrecht, daß das Christenthum Vollendung der Religion, die Religion aber Vollendung des menschlichen Wesens sei, sofern sie eben dem Menschen die Gewißheit seiner und der ganzen Welt Harmonie in der Origination alles gegensätzlichen Daseins aus einer einheitliche Ursache verbürgt. Aber damit ist eben das Christenthum seines specifisch ethischen Charakters entkleidet und in den Dienst eines kosmologischen Problems gestellt, das, wie bedeutsam an sich, doch keineswegs die centrale Mitte der ethischen Versöhnungs- und Heiligungsreligion bezeichnet.

Doch es genügt diese kosmologisch-metaphysische Grundlage der Erklärung des Christenthums hier am Eingange in die positive

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. IV. § 16 f.

Digitized by Google

Dogmatik in Erinnerung zu bringen. Daß sie wirklich die gesammte Darstellung der christlichen Religion beherrscht, wird sich aus allem Folgenden bis zur Evidenz ergeben.

60. Die Entwickelung des Bewußtseins der Sünde. [1])

1. Durch die Thatsache der Sünde scheint nicht nur die Absolutheit der göttlichen Allmacht, sondern auch das, was wir ursprüngliche Vollkommenheit der Welt nannten, in Frage gestellt zu werden.

Die Sünde von der schlechthinigen Abhängigkeit ausschließen, würde zum manichäischen Dualismus führen; sie mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen reimen, müßte die pelagianische Consequenz nach sich ziehen.

Beide Extreme zwischen welchen die Kirchenlehre unsicher tastet, sollen nun aber vermieden werden durch die Beobachtung jenes aus dem Ganzen des Christenthums genommenen Kanons für die Behandlung unseres Lehrstücks: daß die Aussagen über die Sünde immer ihre Begrenzung finden in den Aussagen über die Gnade, welch' beide Faktoren eben das christliche Leben constituiren. Die Sünde kann demgemäß immer nur betrachtet werden: „einerseits als dasjenige was nicht sein würde wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen, andererseits auch als das was wie es verschwinden soll, nur durch die Erlösung verschwinden kann."

Und dieser Kanon zeigt ja wieder die Meisterschaft Schleiermachers in der Fixirung und Begrenzung seiner Probleme! Denn so gewiß jedes Urtheil über Sünde abhängig ist von dem vorhergehenden Urtheile über das Seinsollende, über das sittliche Ideal, so gewiß kann auch die specifisch christliche Beurtheilung der Sünde nur sichergestellt werden im Ganzen der christlichen Lebensanschauung. Auch das Urtheil über das Objective im subjectiven Sündenbewußtsein ist immer bedingt durch die vorhergehende Erkenntniß der Entstehung und der allgemeinen Bedingungen dieses letzteren.

2. Schleiermacher verfährt denn auch ganz richtig, indem er den objectiven Zustand der Sünde erläutert an der Entstehung des subjectiven Bewußtseins der Sünde.

---

[1]) Chr. Glaube § 65 ff.

Digitized by Google

Dieses Bewußtsein der Sünde soll nun regelmäßig eintreten, „so oft das in einem Gemüthszustand mitgesetzte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt.“

Das ist aber immer der Fall wenn die eingeborene Tendenz auf das Ganze und die Einheit des Ganzen unterbrochen und aufgehalten wird durch die egoistische Tendenz bei dem Einzelnen und Sinnlichen als solchem zu verharren. Jeder solcher Conflikt zwischen dem allgemeinen und besonderen Sinne, zwischen dem niederen und höheren Bewußtsein, zwischen Fleisch und Geist, schließt die Verführung zur Sünde in sich ein. Und seine Lösung wird zur Sünde sobald das sinnliche Bewußtsein über das geistige den Sieg davon trägt. Und eine solche Lösung kommt uns als Sünde zum Bewußtsein, weil die geistige Tendenz auf das Allgemeine und Eine von Hause aus mit dem Privilege des allein Berechtigten ausgestattet ist, so daß uns auch die Lust an dem Genusse eines sinnlichen Welteindrucks verbittert wird, durch den fortgehenden Anspruch des höheren Bewußtseins alle Beziehungen und Verhältnisse des Lebens in der Welt zu versöhnen durch die Unterordnung unter das große Ganze. Denn anders kann eben der Conflikt zwischen dem Besonderen und Individuellen und dem Allgemeinen und Ganzen nicht gelöst werden als durch die unbedingte Unterordnung alles Einzelnen und Besonderen unter die Idee des Ganzen.

Dabei ergeben sich folgende Unterschiede: ist Gott mitgesetzt im Selbstbewußtsein, so ist Sünde und Sündenbewußtsein gleichzeitig; ist dies nicht der Fall, so folgt das Bewußtsein der Sünde dieser erst nach; endlich dominirt das Gottesbewußtsein über das sinnliche Weltbewußtsein, so schließt die damit verbundene Lustempfindung keineswegs aus, daß wir uns zugleich erinnern, wie eine Verstärkung der sinnlichen Momente das Gottesbewußtsein gehemmt haben würde.

In diesem Sinne begleitet den Christen immer das Bewußtsein der Sünde. Sein reales Leben ist gleich weit entfernt von dem Zustande der unreifen Unschuld, in welcher der Gegensatz des höheren und niederen Bewußtseins noch gar nicht entwickelt ist, und der Verstocktheit, in welcher das Gottesbewußtsein völlig abgestumpft

Digitized by Google

ist. Es erreicht aber auch erfahrungsmäßig das ihm vorschwebende Ideal der Unsündlichkeit nicht, in welcher alle niederen Seelenkräfte unter Aufgabe ihrer Selbstständigkeit nur als Organe des Geistes wirksam wären.

3. Fragt man nun aber genauer nach den Gründen der Entstehung der Sünde, so können dieselben nur darin gesucht werden, daß 1. den sinnlichen Funktionen allerdings eine gewisse Selbständigkeit eignet, die sie in direkten Gegensatz zu dem höheren geistigen Leben bringen kann, und daß 2. erfahrungsmäßig die Entwickelung der Sinnlichkeit im weitesten Wortverstande der Entwickelung des Geistes voraneilt.

Wäre unsere Entwickelung ein gesetzmäßiges allmähliches „Kraftgewinnen des Geistes," so gäbe es keine Sünde. Da sie aber vielmehr nothwendig nach dem Gesetze des Ueberwiegens bald des Geistes bald des Fleisches verlaufen muß, weil es sonst gar zu keiner Bewegung käme, so erscheint die Sünde als etwas ganz Unvermeidliches. Es ist eben die Ungleichmäßigkeit der Entwickelung von Einsicht und Willenskraft, welche es mit sich bringt, daß der Wille immer schon von sinnlichen und egoistischen Motiven beherrscht ist, ehe es dem Geiste klar wird, wie das Heil nur in der Unterwerfung derselben unter die Einheit des ihm immanenten Princips liegt. Und zum Bewußtsein muß uns die Sünde kommen, weil eben die Herstellung der Harmonie von Geist und Fleisch durch Unterwerfung des letzteren unter den ersteren das Gesetz unseres Lebens ist.[1])

Aber gerade weil die ursprüngliche Vollkommenheit unserer Natur in diesem Gesetze erkennbar ist, kann auch die Sünde immer nur als Störung der normalen Entwickelung des Menschen verstanden werden. Dafür ist auch das Gewissen ein Beweis, welches die constante Forderung der Unterordnung des sinnlichen Weltbewußtseins unter das einheitliche Gottesbewußtsein repräsentirt. Die Einheit unserer Entwickelung wird demgemäß durch die Sünde nur unterbrochen, nicht aufgehoben. Vielmehr könnte uns das selbstständige Agiren der sinnlichen Faktoren, wie es unser Leben zersplittern und

---

[1]) § 67.

Digitized by Google

in lauter Atome zerreißen würde, als Sünde gar nicht zum Bewußtsein kommen, wenn nicht jener Maßstab der Harmonie von Einzelnem und Ganzem, von Fleisch und Geist das immanente unveräußerliche Entwickelungsgesetz des Lebens bildete.

Im manichäischen Sinne kann man also die Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit der Sünde sowenig vertreten, wie im pelagianischen. Denn absolut nothwendig wäre eben die Sünde nur dann, wenn der menschlichen Natur jene ursprüngliche Vollkommenheit wie sie in der unverlierbaren Prävalenz des geistigen Princips liegt, je abhanden kommen könnte. Aber auch im pelagianischen Sinne: als nicht gleich und nicht vollständig zu erreichendes Gute muß die Unvermeidlichkeit der Sünde abgelehnt werden. Denn unvermeidlich sind nur die in unserer Entwickelung gelegenen objectiven Bedingungen zur Sünde, nicht diese selbst. Erst das bewußte Wollen der Selbstständigkeit des Sinnlichen im Gegensatze zum Geiste ist Sünde. Und zwar Sünde im eminenten Sinne des Wortes. Denn auch das einmalige und vereinzelte Bestimmtwerden des Willens durch das Fleisch hat sofort zur Folge sowohl die Verdunkelung der sittlichen Erkenntniß wie die Schwächung der Willenskraft. Es ist aber kein absolutes, sondern lediglich ein empirisches Urtheil, wenn man demgemäß und mit Rücksicht auf den Einfluß der Gesellschaft auf den Einzelnen behauptet, daß die Sünde im eigentlichen Wortsinn unvermeidlich und nothwendig — wenn auch nicht gesetzmäßig eintritt.[1])

4. Es ist klar, daß auch hier die Sünde aus dem kosmischen Gegensatze des Einzelnen und Ganzen, des Vielen und Einen, wie er im Menschen zum Bewußtsein kommt, erklärt wird. Das ist die Achillesferse des ganzen Systems, das ist auch der Grund aller weiteren Unzuträglichkeiten in der Lehre von der Sünde. Aus jenem Gegensatze wird ein positiver Maßstab für die Beurtheilung der Sünde sowenig wie des Guten gewonnen werden. Denn die Behauptung der Individualität und das Verharren in der Reception sinnlicher Affektionen ist an sich sowenig Sünde, wie die Hingabe der Individualität an das Ganze und die einheitliche Ordnung

---

[1]) § 68.

Digitized by Google

der sinnlichen Momente an sich schon das Gute ist. An der Vagheit dieser Grundbegriffe scheitert auch hier die ganze Theorie Schleiermachers.

Dabei bleibt der formale Werth seiner einzelnen Distinctionen, wie leicht ersichtlich, unangetastet. Es ist richtig, daß in der relativen Selbstständigkeit und in dem Vorsprunge, welche die individuelle und sinnliche Seite in der Entwickelung des Lebens behauptet, Bedingungen der Entstehung der Sünde liegen, aber es ist nicht erschöpfend. Es ist richtig, daß die Sünde zwar nicht absolut aber relativ nothwendig in der Entwickelung des Einzelnen und der Gesellschaft erscheint, aber es ist nicht erwiesen. Es ist richtig, daß ohne einen positiven sittlichen Maßstab, ohne ein immanentes sittliches Entwickelungsgesetz weder Sünde noch Sündenbewußtsein entstehen würden, aber der schwierige Nachweis für diese richtige Voraussetzung ist nicht erbracht. Es ist namentlich auch richtig, daß im Christenthume sowohl die intellektuelle Anschauung von Sünde und Gutem wie die faktischen geistigen Mächte der Sünde und der Gnade sich wechselseitig bedingen, aber diese ungemeine wichtige formale Erkenntniß wird paralysirt durch den gänzlichen Mangel einer positiven und materialen Einsicht in das geschichtliche Wesen dieser Faktoren. Diese Kritik wird in dem Folgenden noch weitere Bestätigung finden.

61. Erbsünde und Thatsünde.

1. Es gehört zu den bleibenden Verdiensten Schleiermachers, daß er die Lehre von der Sünde nicht auf die Beobachtung des isolirten Subjects — das ja niemals für sich existirt — sondern auf die Beobachtung des gemeinschaftlichen menschlichen Lebens in seiner Gesammtheit und in seiner historischen Entwickelung gestellt hat.

Wir sind uns nämlich der Sünde nicht nur als unserer eigenen That, sondern immer auch als That der Gesammtheit der menschlichen Gesellschaft, mit der wir als Glieder verwachsen sind, bewußt.

Wie nun unsere persönliche Organisation in ihrer gesetzlichen Entwickelung die Sünde mit veranlaßt, so ist es auch die Eigenthümlichkeit von Familien, Stämmen und Völkern, wie sie sich historisch gestaltet, welche uns überhaupt und also auch sofern wir der

Digitized by Google

Sünde verfallen, direkt beeinflußt. Gutartigkeit und Bösartigkeit überkommen wir aus der Gattungs- und Verkehrsgemeinschaft: Sünde und Tugend als faktische Bethätigung derselben sind unser Werk. Aber an dem Maßstabe des erwachten Gottesbewußtseins gemessen erscheint uns das eine wie das andere als Sünde.

Die überkommene Bösartigkeit bezeichnet nun die Kirchenlehre etwas ungeschickt als Erbsünde. Aber diese „mitgebrachte Sündhaftigkeit" oder diese Unfähigkeit zum Guten, wie wir sie aus der Gattungs- und Verkehrsgemeinschaft in das persönliche Leben hinübernehmen, darf nicht so gedacht werden, daß die Richtung auf das Gottesbewußtsein selbst in Frage gestellt würde. Vielmehr wird der Mensch zum Thiere degradirt, wo man ihn mit der Unfähigkeit zur sittlichen Produktivität zugleich die Empfänglichkeit für die Impulse aus dem Gottesbewußtsein abspricht.[1])

2. Die Erbsünde oder die gemeinschaftliche gattungsmäßige Sündhaftigkeit, unter welcher sich Jeder Einzelne entwickelt, will Schleiermacher nun als Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts vorgestellt wissen. Denn jeder Einzelne ist an ihr persönlich betheiligt, ohne daß sie doch als Ganzes dem Einzelnen aufgeladen und angerechnet werden könnte. Und jeder Einzelne würde selbst diese „Ursünde" vollbracht haben, wie sie ihre Veranlassung findet in dem Contraste zwischen den geistigen und den sinnlichen Postulaten der Menschennatur, wenn sie nicht schon mit ihm geboren wäre. Der Grundsatz, daß Jeder Produkt der Gesellschaft und daß die Gesellschaft Produkt eines Jeden ist, hat auch hier seine Geltung. Die Sündhaftigkeit jeder Generation ist ebenso Produkt der Sündhaftigkeit der Vorhergehenden wie Ursache der Sündhaftigkeit der nachfolgenden. In den persönlichen Willen der Einzelnen aufgenommen realisirt sie sich in Thatsünden, die ihren Grund immer in Beidem haben: dem persönlichen Willen und der ererbten Depravation der gesammten sittlichen Natur. Deshalb müssen nun auch alle Aussagen über die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur nicht sowohl auf das persönliche als vielmehr auf das Gattungsbewußtsein bezogen werden. Die Gesammtkraft des Fleisches kann

---

[1]) § 69 u. 70.

Digitized by Google

nur in dem Gesammtsein der menschlichen Gesellschaft und in dem Ganzen ihrer Entwickelung richtig geschätzt werden. Nur als Repräsentant der Gattung kann der Einzelne als Träger und Theilhaber der Erbsünde bezeichnet werden.

Gerade diese Anerkennung der Sünde als Gesammtthat, Gesammtzustand und Gesammtschuld des ganzen Geschlechts ist von constitutiver Bedeutung für die Feststellung der allgemeinen gattungsmäßigen Erlösungsbedürftigkeit. Die Leugnung der Erbsünde in diesem Sinne und die Leugnung der Universalität der Erlösung bedingen sich gegenseitig. Denn wenn das Sündenbewußtsein nur in der Form des Selbstbewußtseins vorkäme, so gäbe es auch kein allgemeines Erlösungsbedürfniß, so könnte sich das individuelle Erlösungsbedürfniß immer an die Gattung um Abhilfe wenden. Hingegen hat man das Sündenbewußtsein nicht nur für sich, sondern für Alle, so wird man lediglich vor die Alternative gestellt, entweder die Richtung auf das Gottesbewußtsein als das Wesen des Menschen constituirend wegen ihrer Vergeblichkeit preiszugeben, oder sich nach einer außer der empirischen Menschheit, in welcher das Fleisch dominirt, liegenden Hilfe umzusehen.[1])

Mit alledem ist selbstredend nichts ausgesagt über den historischen Anfang der Sünde. Und es kann auch der Natur der Sache nach nichts darüber ausgesagt werden. Wenigstens gibt es keine allgemeingiltigen Glaubensaussagen über einen uns völlig dunkelen historischen Anfangspunkt, den wir nicht miterlebt haben und der von den fingirten ersten Menschen ganz anders erlebt worden sein müßte wie wir uns etwa vorstellen, da dieselben ja nicht geboren, sondern geschaffen sein sollen.

Weder die Verführung durch den Satan, noch der Vorsprung der sinnlichen Funktionen, noch endlich der egoistische Mißbrauch der der Freiheit hellen die erste Entstehung der Sünde in der Menschheit wie im Einzelnen auf.

Die beiden letzteren Momente, sowie die Einseitigkeiten des Ge-

---

[1]) A. a. O. § 71. Lediglich aus dem Wunsche nach der Herrschaft des Geistes, nicht aus der Furcht vor Strafe entspringt das Erlösungsbedürfniß, welches durch Furcht nur verunreinigt würde.

Digitized by Google

schlechts und der naturnothwendige Wechsel der Stimmungen erklären uns ja wohl wie es zu einem Uebergewicht des Fleisches hier und dort kommen konnte, aber nicht wie es dazu gekommen ist oder gar kommen mußte.

Der kirchliche Gegensatz von ursprünglicher Gerechtigkeit und späterer Sündhaftigkeit darf also nicht zeitlich und historisch genommen werden: er kann immer nur das constante Verhältniß von Fleisch und Geist bedeuten wollen. Ebenso muß der Gegensatz zwischen ursprünglicher und mitgetheilter Schuld ersetzt werden durch die Idee einer für Alle gleichen gemeinsamen Schuld.

Denn vermuthlich würde Jeder die erste Sünde begangen haben, wie sie in Jedem aus der Ursünde, d. h. dem Uebergewichte des Fleisches hervorgegangen sein würde. Jetzt aber verhält es sich so, daß die Gesammtheit aller Sünden ebenso aus der Sündhaftigkeit hervorgeht, wie sie diese wieder verstärkt und sogar verursacht: daß die Sündhaftigkeit des Individuums verursacht wird durch die Sündhaftigkeit der Generation, in der es aufwächst, sowie die Sündhaftigkeit der Generation wieder gesteigert wird durch die Sündhaftigkeit des Individuums.[1])

3. Aus der Ursünde — ein Name den Schleiermacher dem jedenfalls mißverständlichen Erbsünde vorzieht — gehen nun alle wirklichen oder Thatsünden hervor. In ihnen wird die Ursünde zeitlich, realisirt sie sich. Lediglich von den äußeren Verhältnissen hängt es ab, ob die Ursünde sich vorwiegend nach dieser oder jener Seite realisirt. Denn in ihr liegt die Anlage zu allen Sünden. Auch kann es keinen Unterschied machen ob sie sich in äußeren oder inneren Thaten verwirklicht, ob sie zu Gedanken und Begierden wird oder zu wahrnehmbaren Handlungen fortschreitet. Die Hauptsache bleibt dieselbe: die allgemeine Sündhaftigkeit wie sie die allgemeine Ursache aller Thatsünde ist, ist überall und immer die gleiche, wie verschieden sie sich auch verwirklichen und äußern mag in bestimmten Gedanken, Begierden, Worten, Werken. Ein Werthunterschied unter den Menschen besteht hier nicht, sondern nur ein Unterschied des Temperaments und der äußeren Situation, wie sie die mannichfachsten Ver-

[1]) A. a. O. § 72.

Digitized by Google

suchungen zu den mannichfachsten feineren oder gröberen Thatsünden in sich einschließen. Ein Werthunterschied besteht hier nur sofern eben nicht Alle in demselben Verhältnisse zu der Allen nothwendigen Erlösung stehen.

Für die Beurtheilung der einzelnen Sünden ergibt sich nur der sittliche Gesammtzustand in seinem Verhältnisse zur Stärke der Versuchung als zutreffender Maßstab. Je nachdem die Kraft des Gottesbewußtseins stärker oder schwächer ist, sind auch die einzelnen Sünden strenger oder milder zu beurtheilen, während das Urtheil über den sündhaften Gesammtcharakter allenthalben constant bleiben muß.

Die Unterscheidung der inneren und äußeren Sünden findet Schleiermacher ebenso oberflächlich wie die der vorsätzlichen und unvorsätzlichen, da eben jede Einzelsünde ausschließlich nach Maßgabe des Gesammtcharakters zu beurtheilen ist.

Da nun auch im Gebiete der Erlösung der Wille hinter der Einsicht zurückbleibt, so kommen alle Formen der Sünde auch hier vor. Als unläßliche oder als Todsünden könnten dagegen nur solche Sünden bezeichnet werden, welches jedes Wiederanknüpfen an die Gnade schlechthin unmöglich machten. Ob es aber überhaupt solche gibt, oder ob der Gesammtzustand in einen solchen Grad unwiderruflicher bewußter Verstocktheit ausarten kann, muß äußerst fraglich erscheinen.

Nun besteht aber doch folgender wesentlicher Unterschied zwischen der Sünde wie sie innerhalb und außerhalb des Gebietes der Erlösung auftritt. Die Sündhaftigkeit ist zwar dieselbe und die Disposition zu allen Sünden ist mit ihr hier wie dort gegeben. Aber außerhalb des Christenthums ist jede wirkliche Sünde zugleich verursachend, d. h. sie verstärkt die Kraft des Fleisches und verdunkelt das Gottesbewußtsein. Die Sünden der Wiedergeborenen dagegen sind nicht verursachend, weil die Macht des Fleisches principiell gebrochen ist und das Gottesbewußtsein seine Herrschaft auch in der Sünde behauptet, indem es dieselben schon im Entstehen richtet und im Gericht gleichsam unschädlich macht und vernichtet.

Dennoch darf man Christenthum und Heidenthum nicht wie Tugend und Sünde einander gegenüberstellen, ebensowenig wie man

Digitized by Google

nur einen gradweisen Unterschied der sittlichen Kraft zwischen beiden constatiren darf. Dort herrscht der Geist, und die Macht des Fleisches ist principiell gebrochen trotz der fortwirkenden Sünde; hier herrscht ungebrochen die Macht des Fleisches trotz der reagirenden Tendenz des Geistes. Die Ahnung „der inneren Einheit" findet sich auch bei den Heiden, und die Herstellung der Harmonie von Geist und Fleisch ist auch bei den Christen keine ungetrübte.[1])

5. Ueberſieht man diese Ausführungen, so springt leicht in die Augen, worin ihre eigentliche Bedeutung liegt. Sie liegt ohne Zweifel, wie schon im Eingang bemerkt wurde, darin, daß die Sünde nicht am Individuum, sondern an der Gemeinschaft klar gestellt wird. Sowenig wie das Individuum isolirt existirt und überall Resultat eigener freier Entschließung ist, sowenig genügt eine Betrachtungsweise der Sünde, welche dieselbe lediglich an der Beobachtung des individuellen Lebens feststellt. Vielmehr wie das Individuum zunächst Produkt der Generation ist, in der es geboren wird und aufwächst, so muß dieser allgemeingiltige Gesichtspunkt auch die Lehre von der individuellen Sünde beherrschen. Und wie jede Generation wieder Produkt der vorangehenden ist, so gilt es das gesammte geistige Leben auch bei der Feststellung seiner Entartung in dem gesammten großen geschichtlichen Entwickelungsprocesse der Menschheit zu erkennen und zu erklären. Darin liegt der tiefe und ächt historische Gedanke der Erbsündenlehre, wie verfehlt dieselbe sonst auch mag ausgebildet worden sein.

Nicht minder richtig ist der andere Gesichtspunkt, den Schleiermacher zur Geltung bringt, demzufolge die Sünde immer gemessen werden muß an dem positiven Maßstabe des Sittlichen und der jeweiligen Erkenntnißstufe des Sittlichen. Aus der Verkennung dieses Maßstabes erklärt sich ja nicht nur ein großer Theil der Verwirrung in der traditionellen Sündenlehre, sondern auch des praktischen Mißerfolges der Kirche in der Methode der Erweckung des Sündenbewußtseins. Zuerst muß man den positiven sittlichen Maßstab, das sittliche Lebensideal sicher stellen, dann ergibt sich in der Anwendung desselben auf das empirische Leben von selbst die Wahrheit der Sünde

---

[1]) A. a. O. § 73 u. 74.

Digitized by Google

In dem Maße in dem es gelingt, die Allgemeingiltigkeit des christlichen Lebensideals zu erweisen, in dem Maße wird man die christliche Beurtheilung der Sünde verbreiten. Jeder andere Weg, in der Wissenschaft wie in der Praxis, ist ein verkehrter Weg.

Endlich ist es unzweifelhaft richtig, wenn Schleiermacher in dem sündhaften Gesammtzustand, wie der Generation so des Individuums, den eigentlichen Grund aller wirklichen inneren und äußeren Sünden findet und nach dieser Maßgabe die Lehre von der wirklichen Sünde ausbildet.

Aber auf wie schwachen Füßen steht diese ganze vortreffliche Construction, wenn man die Schlußsätze in Erwägung zieht, welche es ganz deutlich machen, daß Schleiermacher überall unter Sünde nicht anders versteht als die Unterdrückung der Tendenz auf das Allgemeine, Eine durch das egoistische Hängenbleiben am Einzelnen, Sinnlichen! Es handelt sich ihm in der That überall nur um den kosmischen Gegensatz zwischen der gegensätzlichen sinnlichen Erscheinungswelt und der einheitlichen transcendenten Geisteswelt! Um die Lösung des Conflictes zwischen dem Einzelnen (Sinnlichen) und dem Einen (Geistigen), zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, zwischen der egoistischen Tendenz der Selbstbehauptung und der eigentlich göttlichen Tendenz auf Selbsthingabe an das vage Allgemeine, das überall keinen Ersatz zu bieten scheint für ein solches Opfer! Hier wird es wieder deutlich, was zu wiederholen langweilig erscheinen könnte, wenn es nicht nöthig wäre, wie bedeutend und bahnbrechend die methodische Behandlung der Probleme bei Schleiermacher wirken konnte, obwohl die positive Fassung und gar die Lösung derselben gänzlich ungenügend geblieben ist. Wir werden uns davon bis zum Ende der Darstellung zu überzeugen haben.

62. Die Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde.

Ist die Sünde im Menschen, so erscheint ihm auch die Welt, mit der er verwachsen ist zu einem unauflöslichen Ganzen anders, um so mehr als Das was von der Sünde ausgeht auch die ursprüngliche Harmonie zwischen ihm und der Welt gefährdet.

An sich würde ja Alles was man unter dem Begriffe Uebel zusammenfaßt, der Tod nicht ausgenommen, die Wirksamkeit des

Digitized by Google

Gottesbewußtseins nicht beeinträchtigen. Erst das Zurückdrängen dieses allein zur Herrschaft im Menschen berechtigten Princips durch das Fleisch läßt uns die Welt unter dem Begriffe des Uebels anschauen. Denn allerdings wenn das Fleisch das Wesen des Menschen ist, so wird dasselbe fortwährend gehemmt, bedroht, geschädigt und aufgezehrt durch die Einwirkungen der Außenwelt, wie durch die ihm selbst immanente Vergänglichkeit seines Daseins. Umgekehrt: wo der Geist als das dominirende Princip, als das Wesen des Menschen erkannt ist, da werden auch die hemmenden Einflüsse von Seiten des Fleisches und der Außenwelt Reizmittel für seine volle Entwickelung; und nichts wird uns als Uebel erscheinen, auch nicht die Hemmungen und Beschränkungen, welche das gemeinschaftliche Leben dem Individuum als Gesetze und Sitten auferlegt.

Sowohl diese Hemmungen, welche wir in der Gesellschaft erfahren, wie diejenigen, welche uns aus dem Zusammensein mit der Naturwelt erwachsen — die geselligen und natürlichen Uebel — kommen zunächst als Reizmittel in Betracht, welche den Geist anspornen, Natur und Gesellschaft zu organisiren, nach Maßgabe der ihm selbst eingebornen Tendenz auf Harmonie Jedes mit Allen und Aller mit der Naturwelt. Die Vergänglichkeit des Individuellen im unendlichen Weltprocesse kann nicht als Uebel beurtheilt werden, höchstens daß der Einzelne als solcher und für sich dieselbe als Unvollkommenheit empfindet.

Also ist es erst die Sünde, welche das Uebel in allen seinen Formen, so zu sagen, causirt: „so daß in dem gleichen Sinn wie das menschliche Geschlecht der Ort der Sünde ist, und diese die Gesammtthat des Geschlechts, so auch die ganze auf den Menschen sich beziehende Welt der Ort des Uebels ist, und dieses das Gesammtleiden des Geschlechts."

Uebrigens ist nur das gesellige Uebel unmittelbar als Strafe für die Sünde anzusehen, nicht das physische. Und auch das Erstere gilt nur sofern man die Sünde als die eigentliche Ursache des Uebels ansieht. Es ist das eben die Weltordnung Gottes, daß jedes egoistische Beharren auf dem Vereinzelten, Sinnlichen, Individuellen, sich sofort dadurch rächt, daß das Ganze, sei es die Gesellschaft, sei es die Naturwelt reagirt, und dem Menschen zum Bewußtsein

Digitized by Google

bringt, daß er auch als Individuum nur in der Harmonie mit der Gesellschaft und der Naturwelt sein Heil finden kann. Freilich stehen die natürlichen Uebel nicht in diesem gesetzmäßigen Zusammenhang mit der Sünde. Da wir aber, wie oben erklärt, auch die physischen Hemmungen nur dann als Uebel empfinden, wenn wir die Erhaltung und Bereicherung unserer physischen Existenz als höchsten Lebenszweck setzen, so kann man allerdings sagen, daß auch das physische Uebel zur Strafe werden kann. An sich aber erklären sich alle physischen Uebel aus der räumlich-zeitlichen Begrenztheit unseres Lebens, und erst die Combination derselben mit der Sünde ist es, welche sie in der angedeuteten Richtung als Strafübel erscheinen läßt. Hingegen die Hemmungen, die wir aus der Gesellschaft erfahren, immer als Strafübel erscheinen, sofern sie sich eben immer als Reaktion des Ganzen gegen die sündhafte Vereinzelung des Individuums darstellen lassen.

Im einzelnen Falle freilich den direkten Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel aufzeigen wollen, ist ein vergebliches und gefährliches Unternehmen. Nur vor der Betrachtung des gesammten Verlaufs eines Menschenlebens im allgemeinen Zusammenhange der menschlichen Entwickelung rechtfertigt sich der Satz: daß das Uebel im geraden Verhältnisse mit der Sünde wächst und abnimmt.[1])

Auch hier liegt die Stärke der Schleiermacher'schen Ausführung offenbar in der Betrachtung des Uebels als „Gesammtleidens des Geschlechts." Wie der Gedanke der Erbsünde, so hat auch der Gedanke der Erbschuld nur in dieser Betrachtungsweise Berechtigung. Ein allgemeiner causaler Zusammenhang zwischen Naturübel und Sünde ist überhaupt unerweislich; der Versuch einen solchen im einzelnen Falle festzustellen, dürfte immer ein gewagter, im besten Falle ein halbwahrer bleiben. Andererseits ist es aber auch nicht richtig, daß die Sünden gegen die Gesellschaft oder gegen einzelne Menschen sich nothwendig rächen, indem die Uebergriffe des Individuums immer die Reaktion von Seiten Einzelner oder des großen Ganzen nach sich ziehen. Vielmehr wie es eine Reihe von physischen und geistigen Krankheiten gibt, die sich nur als Folgen ganz

---

[1]) § 76—78.

Digitized by Google

bestimmter Sünden erklären, so gibt es eine Unzahl von egoistischen Ausbeutungen Einzelner oder ganzer Gesellschaftskreise, die unbestraft bleiben. Und solche physische Uebel werden ohne Zweifel als Uebel sehr lebhaft empfunden, auch wo das Bewußtsein der Sünde nicht erwacht ist. Und umgekehrt gibt es eine Menge geselligen Uebels: Undank, Mißtrauen, Haß, welche als solche empfunden werden, während man sich bewußt ist, sie gerade durch Rechthandeln auf sich gezogen zu haben. Es wird also nicht so leicht sein, einen gesetzmäßigen Zusammenhang nachzuweisen zwischen Sünde und Uebel, auch wenn man den gesammten Verlauf der Lebensentwickelung Einzelner und ganzer Generationen zu Rathe zieht. Das Uebel ist da — in furchtbarer Gestalt und in tausend verschiedenen Formen — auch ohne die Sünde; und die Sünde ist da, auch wo sie nicht durch Uebel in der Erkenntniß ihres Wesens unterstützt wird. Keineswegs kann zugegeben werden, daß erst das Sündenbewußtsein Uebel in der Welt entdeckt. Nur soviel ist einzuräumen, daß es zuerst einen solchen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel vermuthet, welcher das letztere als Strafe für erstere erscheinen läßt. Und diese Betrachtungsweise hat allerdings nur in der Anwendung auf das ganze Geschlecht in seinem Verhältnisse zur Naturwelt volle Wahrheit.

Schleiermacher freilich konnte von seiner Metaphysik aus nicht mehr einräumen als er eingeräumt hat. Denn die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt besteht ihm ja gerade darin, daß alles in Natur und Gesellschaft sich zum Mittel eignet die absolute Einheit zu offenbaren, und die Herrschaft des Gottesbewußtseins im Menschen eben dadurch sicher zu stellen, daß alle „leidentlichen und thätigen Zustände“ in der Beziehung auf die höchste Einheit ihre Versöhnung finden. Lediglich die mysteriöse Fähigkeit des Individuellen sich vom Ganzen loszureißen ist es, welche Sünde producirt und in deren Gefolge das Uebel. Beides würde nicht sein, wenn alles Einzelne und Individuelle in der Welt, wie es aus einer gemeinschaftlichen Quelle emanirt, auch die Gemeinschaftlichkeit seines Daseins bei der Verschiedenheit seiner Daseinsformen behaupten wollte. Das wird nun freilich heute kaum der exaltirteste Monist Schleiermacher mehr zugestehen.

Digitized by Google

63. Die Eigenschaften Gottes, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen.

1. Begriffe von göttlichen Eigenschaften können wir nur in der Weise gewinnen, daß wir von der eigenthümlichen Beschaffenheit des endlichen Daseins, wie es sich als absolut abhängig unserem Bewußtsein darstellt, zurückschließen auf die Beschaffenheit der absoluten Causalität, welche uns mitsammt der ganzen Welt schlechthin determinirt.

Hier ergibt sich die große Schwierigkeit, daß man das Bewußtsein von Sünde und Uebel auf dem Grunde der allgemeinen absoluten Abhängigkeit nicht erklären kann ohne Gott irgendwie als den Urheber von beiden zu denken.

Bei Lösung dieser Schwierigkeit kommt nun Schleiermacher sein allgemeiner Kanon zu statten, daß man Gott überhaupt nur durch Vermittelung des Weltganzen richtig, d. h. als absolute Causalität erkennt. Das Einzelne in Natur und Geschichte erklärt sich aus dem endlichen Naturzusammenhange. Hingegen das Ganze des in der Wechselwirkung des Physischen und Geistigen verlaufenden Weltlebens erklärt sich nur aus einer einheitlichen und deßhalb überweltlichen Causalität, die sowohl das Geistige wie das Physische und die beides zu einer solchen Wechselwirkung absolut determinirt, daß wenigstens ein Abbild der höchsten Einheit durch die Unterwerfung des Physischen unter den Geist in der Welt hergestellt wird.

Hieraus folgt, daß es durchaus falsch wäre die Sünde direkt und für sich auf die göttliche Ursächlichkeit zu beziehen. Vielmehr wie nur unser zum Weltbewußtsein erweitertes Selbstbewußtsein der göttlichen Causalität inne wird, so werden wir der Beziehung derselben zum Einzelnen in der Welt und also auch zur Sünde und zum Uebel nur dann gewiß, wenn wir diese eben wieder in ihrer Weltstellung auffassen. Insbesondere aber gibt es innerhalb des Christenthums keine vereinzelte Betrachtung der Sünde, wo doch der Christ das Sündenbewußtsein immer nur zugleich mit dem Gnadenbewußtsein hat. In der Theologie des Christenthums kann also Gott jedenfalls nur insofern mit der Sünde in Beziehung gebracht werden als er die Erlösung von derselben geordnet hat. Verbietet

das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit die Sünde außer der Relation zur göttlichen Causalität zu setzen, so verbietet das christliche fromme Selbstbewußtsein sie außer der Relation zur Gnade auf Gottes Allmacht zurückzuführen.

Indessen ist damit die Schwierigkeit der Sache nicht gehoben. Denn so gewiß Sünde und Gnade im christlichen Selbstbewußtsein entgegengesetzte Größen sind, so gewiß scheint Gott die Sünde nicht auf dieselbe Weise causiren zu können wie die Gnade. Die Gnade d. h. also die Macht des Gottesbewußtseins, wie sie im Christenthum erlebt wird, führen wir ja gerade auf besondere Mittheilung oder Wirkung Gottes zurück; dagegen scheint eine besondere Mitwirkung Gottes im Bewußtsein der Sünde gänzlich ausgeschlossen. Andrerseits aber würde die Erlösung die Sünde gänzlich absorbiren, wenn die göttliche Causalität nicht auch noch neben der Gnade die Sünde fortbestehen ließe, wenn auch ihre Macht im Gebiete der Erlösung gebrochen erscheint.

Aber auch in der allgemeinen Entwickelung der Menschheit erscheint die Sünde zwar nicht für sich, aber doch in Beziehung auf die Erlösung von Gott geordnet, was ganz deutlich wird, wo man sich überzeugt wie oft ein gewisses Maß von Sünde geradezu erreicht werden muß von Einzelnen und von ganzen Völkern damit überhaupt die Erlösung eintreten könne.

Im Gebiete des Christenthums scheint somit die Lösung des Widerspruchs leichter wie in der Betrachtung des kosmischen Gegensatzes von Welt und Gottesreich, den wir doch in unser christliches Selbstbewußtsein aufnehmen müssen, wollen wir das gestellte Problem allgemeingiltig lösen. [1])

Die kirchliche Lehre, welche die einzige Causalität der Sünde im menschlichen Willen sucht, umgeht diese Schwierigkeiten, weil sie das Problem überhaupt nicht richtig stellt. Die Schwierigkeit Gott als Urheber der Sünde zu denken, welche sie vermeiden will, besteht, wie oben erwiesen, ja nur dann, wenn man die absolute Causalität auf die Sünde für sich bezieht, was indessen durch den unendlichen Charakter der göttlichen Causalität verboten ist. Und wenn es uns auch stets unklar bliebe, wie in dem einen göttlichen Willen zugleich

[1]) A. a. O. § 48. 79. 80.

Digitized by Google

die Mittheilung und die Beschränkung des Gottesbewußtseins begründet sein könne, so müssen wir das doch aufrecht erhalten, wenn wir nicht die Grundwahrheit der schlechthinigen absoluten Abhängigkeit der ganzen Welt von Gott preisgeben sollen.

Der Gegensatz zwischen endlicher und ewiger Causalität (§ 51 1) hat nothwendig zur Folge, daß die Begründung der Sünde in der Freiheit nicht so gemeint werden kann, daß damit die Alles begründende göttliche Causalität ausgeschlossen wird. Andererseits freilich können die Hemmungen des Gottesbewußtseins selbstredend nicht in der Weise in der göttlichen Causalität begründet werden, wie dieses selbst. Wie ist diese Schwierigkeit also zu lösen?

Zunächst gilt es sich klar zu werden, daß wir nicht ohne Weiteres für die Sünde die göttliche Causalität in Anspruch nehmen. Der sinnliche Naturtrieb, wie er Veranlassung zur Sünde werden kann, steht jedenfalls ebensogut wie der geistige Einheitstrieb (das Gottesbewußtsein) unter der allgemeinen absoluten Causalität. Ebenso aber die diesem letzteren eingeborene Prärogative, da der letzte Lebens- und Weltzweck: die Harmonie von Geist und Natur nur durch die völlige Unterordnung des gegensätzlichen vielheitlichen sinnlichen Faktors unter den seinem Wesen nach einheitlichen geistigen Faktor erreicht werden kann. Erscheint in diesem Lebensgesetze der wirkende göttliche Wille, so erscheint der gebietende göttliche Wille eben darin, daß uns jede sinnliche Schwäche oder gar der sinnliche Widerstand gegen das geistige Princip zur Sünde wird. Nur in diesem Sinne, in diesem aber auch ganz entschieden, darf von einer göttlichen Causalität in Beziehung auf die Sünde gesprochen werden. Gott bewirkt demnach das Bewußtsein, daß jedes Bestehen auf der Selbständigkeit des Sinnlichen im direkten Gegensatze zum geistigen Princip Sünde ist, und zwar bewirkt er es dadurch, daß sich eben die Unterordnung des Sinnlichen unter das Geistige als Lebensgesetz und sogar als Weltordnung überall geltend macht, insbesondere aber im menschlichen Bewußtsein. Indessen wirkt er das in uns auch nur in Bezug auf die Erlösung. Denn selbstredend kann von uns die Sünde als das Nichtseinsollende nur zugleich mit dem Bewußtsein des Seinsollenden und mit dem Wunsche nach der Herrschaft des Geistes erlebt werden. Freilich

Digitized by Google

ist auch hier die Hinfälligkeit der Unterscheidung eines gebietenden und wirksamen Willens Gottes wieder deutlich. Aber in Beziehung auf die einzelne Sünde oder auf die Sünde als That gibt es sowenig eine göttliche Causalität als es eine solche in Beziehung auf das Sinnliche und Vereinzelte überhaupt gibt. Wie Gott nur das Weltganze causirt, so causirt er auch nur die Sünde a. sofern eben in der Vereinzelung des Individuellen und in der möglichen Entgegensetzung desselben gegen das Allgemeine der Anlaß zu ihr liegt, b. sofern uns mit dem erwachenden Bewußtsein auch das Beharren in der Vereinzelung und die Entgegensetzung des Sinnlichen gegen das Geistige als das Nichtseinsollende zum Bewußtsein kommt. Die göttliche Causalität um der Sünde willen begrenzen und beschränken wollen geht um so weniger an, als diese den Charakter der Verneinung „mit allem endlichen Sein theilt." Als absolute Verstocktheit aber kennen wir die Sünde nicht. Und wenn sie dem s. g. gebietenden Willen Gottes nicht entsprechen soll, so wäre das ebenso vom Guten auszusagen, da es eben auch nie absolut Gutes für uns gibt. Also wird es bei obiger Erklärung sein Bewenden haben müssen.

Allerdings ist mit dieser ausgeschlossen sowohl die Hypothese eines vollkommenen Anfangs der menschlichen Entwickelung, wie eines absoluten Abfalls von jenem. Denn es gehört eben zu den Bedingungen unserer menschlich-irdischen Existenzform, daß es nur eine „allmähliche und unvollkommene Entwickelung der Kraft des Gottesbewußtseins" geben kann, ebenso wie die Unverlierbarkeit des Gottesbewußtseins mit der Thatsache der fortschreitenden geistigen Entwickelung unseres Geschlechts gegeben ist. Deshalb kann auch überall nicht von einem unheilbaren Schaden der Sünde geredet werden, wo man dieselbe, wie es sich gehört, im Ganzen der menschlichen Entwickelung — der Entwickelung des Geschlechts wie des Individuums — zu verstehen sucht.

Das Gesagte gilt nun aber auch vom Uebel sofern von einem Zusammenhange zwischen diesem und der Sünde überhaupt geredet werden darf.

Gott kann nicht in derselben Weise als Urheber des Uebels angesehen werden in welcher er als Urheber der ursprünglichen

Digitized by Google

Vollkommenheit anzusehen ist. Alle s. g. Uebel, namentlich auch diejenigen, welche sich als Fortsetzung der versöhnenden Thätigkeit Christi ansehen lassen, sind zunächst Reizmittel zur geistigen Thätigkeit. Wenn nun trotzdem das Uebel uns auch als solches zum Bewußtsein kommt, so löst sich dieser Widerspruch wie der vorhergehende. Sofern das Uebel in unserer Freiheit gegründet ist, oder sofern es mit der Sünde in Beziehung steht, ist es zugleich von Gott geordnet; sofern es aber nicht in dieser Beziehung von Gott geordnet ist, existirt es auch nicht als Uebel.

Als Streit der Existenzen, als Kampf ums Dasein würden wir heute sagen, kann es nicht von Gott geordnet sein, weil die Einzelexistenzen von Gott „nicht als solche, sondern nur in ihrer Zusammengehörigkeit geordnet sind." „Von Gott geordnet ist aber, daß die natürlichen Unvollkommenheiten von uns in dem Maß als Uebel aufgefaßt werden als das Gottesbewußtsein in uns noch nicht herrschend ist, sowie daß die Sünde, in dem Maß als sie herrscht, sich zum geselligen Uebel ausbildet."

Diese Betrachtungsweise rechtfertigt sich aber nie vor dem einzelnen Fall, sondern immer nur, wenn wir die Sünde als Gesammtthat und das Uebel als Gesammtleiden des Geschlechts auffassen.[1])

2. Haben wir festgestellt, in welchem Sinne Gott als Urheber von Sünde und Uebel betrachtet werden darf, so ist es bereits klar, wie die eine die ganze Welt in gleicher Weise determinirende absolute Causalität uns erscheint, wenn wir von hier aus ihr Bild entwerfen, selbstredend einseitig entwerfen, da Gott ja nicht nur Sünde und Uebel, sondern die ganze Welt und zwar in gleicher Weise, nämlich absolut causirt.

Die Modalitäten der göttlichen Causalität, welche wir als Eigenschaften Gottes bezeichnen, sind hier wie überall subjektive Reflexionsbilder, wie sie der Natur des endlichen Verstandes, wo er von der bekannten Wirkung auf die unbekannte Ursache schließt, allein entsprechen.

Verbinden wir zunächst das sich überall gleiche absolute Abhängigkeitsgefühl mit dem Bewußtsein der Sünde, durch die es

[1]) A. a. O. § 81 u. 82.

also wohl seiner Herrschaft beraubt aber nicht aufgehoben werden kann, und reflectiren wir auf die absolute Causalität, so erscheint uns dieselbe gerade in dem Causiren des Sündenbewußtseins als die heilige.

Die Heiligkeit Gottes erklärt Schleiermacher demgemäß als „diejenige göttliche Ursächlichkeit kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist.“

Das Gewissen versteht nämlich Schleiermacher (ähnlich wie die Ideen auf dem Gebiete des Verstandes und das absolute Abhängigkeitsgefühl auf dem Gebiete des Empfindungslebens) als constantes Einheitspostulat auf dem Gebiete des Willens. Identisch ist es nicht mit dem Gottesbewußtsein. Vielmehr wird es erst durch die Ungleichmäßigkeit der Entwickelung von Einsicht und Wille hervorgerufen. Aber es ist auch so wenig vom Gottesbewußtsein zu trennen wie dieses vom Bewußtsein des sittlich Guten. Es ist die richterliche Funktion des Gottesbewußtseins, vermöge welcher uns jeder Zustand und jede Handlungsweise als Sünde erscheint, welche sich nicht dem Gottesbewußtsein unterordnen. Bei einer völlig normalen Entwickelung von der naiv sinnlichen Stufe an bis zu der völligen Ausgleichung des Gegensatzes zwischen dem sinnlichen und geistigen Faktor durch die Unterwerfung des ersteren unter den letzteren, würde das Gottesbewußtsein immer nur als wirksames Motiv nie als Gewissen funktioniren. Eben deshalb ist mit dem Gewissen, wie es die Uebermacht des Fleisches als die Sünde markirt, immer auch das Bedürfniß nach Erlösung von derselben gegeben.

Niemals aber würde man ein sicheres Urtheil über das Gewissen gewinnen, wollte man nur den Einzelnen oder einzelne Völkergruppen, bei denen es ja verdrängt oder verdunkelt sein kann, ins Auge fassen. Vielmehr gilt es nur von dem Gesammtgewissen der menschlichen Gattung, daß es das Gottesbewußtsein als das absolut Seinsollende, als das sittliche Gesetz zur Erscheinung bringt.

Demgemäß will Schleiermacher die Anthromorphismen der kirchlichen Lehre corrigirt haben.[1])

[1]) § 83. Vgl. Bd. I. Cap. IV, 1.

Digitized by Google

Schließen wir von der Thatsache des Gewissens aus auf die Heiligkeit der absoluten Causalität, so ergibt sich aus dem Bewußtsein des allgemeinen Zusammenhangs von Sünde und Uebel der Rückschluß auf die Gerechtigkeit Gottes, wofern wir diesen Zusammenhang in unser absolutes Abhängigkeitsgefühl mit aufnehmen. Wie die Steigerung der Kraft des Gottesbewußtseins im Christenthum nicht als Belohnung aufgefaßt wird, so auch die Steigerung des Bösen an sich nicht als Vergeltung. Es ist das Bewußtsein der Sünde, welches die Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit hervorruft, ebenso wie es allein natürliche und gesellige Unvollkommenheiten uns als Uebel im eigentlichen Sinne erscheinen läßt. Dieser Zusammenhang kommt uns zwar erst an der wirklichen Sünde zum Bewußtsein, erprobt sich aber, wie nachgewiesen, nur vor einer die Gesammtsünde ins Auge fassenden Betrachtung.

Sind wir nun genöthigt einen solchen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel zu setzen, so muß sich auch die gesammte Welteinrichtung, wie sie das Uebel mitbedingt, auf die menschliche Freiheit als Ursache der Sünde beziehen lassen. Und eben diese Beziehung ist es, die uns nöthigt, die göttliche Causalität als gerecht zu denken. Denn nichts anders wird mit diesem Begriffe gemeint als diejenige Weltordnung, vermöge welcher mit der Sünde das Uebel entsteht und verschwindet, beziehungsweise nach welcher die natürlichen Unvollkommenheiten uns bald als Hemmungen, bald als Reizmittel unserer Entwickelung erscheinen. Wie das Gewissen Wirkung der göttlichen Heiligkeit ist, so ist das Bewußtsein der Strafwürdigkeit Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit. Aber wie auch hier wiederholt werden muß: man verendlicht die göttliche Gerechtigkeit, wenn man sie auf den einzelnen Fall bezieht. Nur der Gesammtschuld entspricht die Gesammtstrafe, ebenso wie sich nur vor der Betrachtung der Gesammtsünde die Idee eines Zusammenhangs von Sünde und Uebel rechtfertigt.

Nur in Beziehung auf die Erlösung ist endlich die Gerechtigkeit Gottes richtig zu verstehen. Denn die Abzweckung des Uebels wie sie im Bewußtsein der Strafwürdigkeit ausgedrückt ist, geht lediglich auf Einschränkung und Abwehr der sündhaften Lust. Hingegen sind alle Vorstellungen abzulehnen, welche die göttliche Straf-

Digitized by Google

gerechtigkeit nach Analogie der Rache oder des bürgerlichen Rechts ausdeuten.[1])

Gerechtigkeit und Heiligkeit bezeichnen demnach zusammen die Modalitäten der göttlichen Causalität, welche sich ergeben aus der Betrachtung der Sünde in ihrem Verhältnisse zur Erlösung. Sofern Sünde und Uebel nicht in der absoluten Causalität begründet werden können, sind sie auch nicht; sofern beide wirklich sind, müssen sie auch in der göttlichen Causalität begründet sein. „Und so wie das Bewußtsein der Strafwürdigkeit der Sünde als Ergebniß der göttlichen Gerechtigkeit nur möglich ist unter der Voraussetzung des Gewissens als des Ergebnisses der göttlichen Heiligkeit, so hätte auch ohne jenes das Gewissen nichts wodurch es in der noch unter der Botmäßigkeit des Fleisches stehenden menschlichen Seele sich eine Haltung sichern und so das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit entwickeln könnte.“

Andererseits können beide Eigenschaftsbegriffe nicht auf einen reducirt werden. Wir könnten es ja immerhin dazu bringen, daß uns alle Uebel nur noch als Reizmittel zum Guten ins Bewußtsein träten. Dann würden wir zwar des Gewissens nicht entrathen können, aber mit dem Bewußtsein der Strafwürdigkeit hätte auch die Gerechtigkeit Gottes keine Stelle mehr in unserer Frömmigkeit. Aber auch so lange Strafwürdigkeit und Gewissen in unserer Frömmigkeit vorkommen, sondern wir Heiligkeit und Gerechtigkeit. Denn für unser Gemeingefühl steht das Bewußtsein der Strafwürdigkeit fest, wenn auch Einzelne wirklich über es hinauskämen; und der Eindruck der Heiligkeit Gottes ist nur dann ein reiner, wenn er außer aller Beziehung zu Strafandrohung steht.

Wenn man aber einwendet, daß diese Eigenschaften Gottes mit der menschlichen Unvollkommenheit gleichsam verschwinden müßten, so gilt das von allen s. g. moralischen Eigenschaften Gottes also auch von den auf die Erlösung bezogenen. Ist aber die Be-

---

[1]) Die Unterscheidung natürlicher und willkürlicher, zeitlicher und ewiger Strafen hat keinen Anhaltspunkt im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl oder auch in dem specifischen Strafwürdigkeitsbewußtsein. A. a. O. § 84.

Digitized by Google

ziehung der göttlichen Weltordnung auf die Freiheit als Ursache der Sünde und auf die Erlösung als Ursache der Befreiung von der Sünde gerechtfertigt, so begegnet uns auch hier als ein Ganzes der Gesammtzusammenhang des Geistigen und Sinnlichen als Ergebniß der ewigen Allmacht, die uns in der unbedingten Auctorität des Geistigen als heilige, in den Folgen der Unterordnung des Geistigen unter das Sinnliche (also in der Verkehrung der Weltordnung) als gerechte erscheint.[1])

3. Der Beitrag zur Lehre von Gott, welchen Schleiermacher damit liefert, ist in doppelter Hinsicht charakteristisch. Einmal hält er durchaus aufrecht die Grundvoraussetzung, daß alle Modalitäten in Gott, in welchen wir die causale Erklärung der Modalitäten des Weltlebens suchen, die Absolutheit, Einheit und Unendlichkeit der göttlichen Causalität nicht berühren dürfen. Wie das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit die einzige allgemeine Wirkung oder Offenbarung Gottes ist, so muß auch Gott — will man sich überhaupt eine Vorstellung von ihm machen — nach Maßgabe des Einzigen uns von ihm Bekannten gedacht werden. Lediglich der Umstand, daß wir vermöge unseres discursiven Denkens die einzelnen Seiten des Weltlebens isoliren und trennen müssen, um sie zu erkennen, bringt es mit sich, daß wir auch die absolute Causalität der ganzen Welt verschieden vorstellen, je nach der Seite des Weltdaseins, die wir gerade aus ihr erklären wollen. Indem wir also Sünde und Uebel in ihrem Zusammenhange zu erklären suchen, beziehen wir sie als Theile des Weltganzen auf die absolute Causalität, die sie so gewiß causirt, als sie eben alles causirt. Wir können also im Grunde über die Idee der absoluten Causalität auch hier nicht hinaus, wenn nicht die Sünde sich als das Nichtseinsollende und Strafwürdige uns ankündigte. Und das thut sie — oder eigentlich

[1]) Dagegen hat die Barmherzigkeit in diesem Zusammenhange überhaupt keine Stelle. Sie kann allenfalls in dem „minder genauen" homiletischen Sprachgebrauch belassen werden, hat aber hier nur pathologischen Werth und kann jedenfalls nicht in Gegensatz zur Gerechtigkeit gebracht werden, da sich göttliche Eigenschaften doch nicht begrenzen und einschränken dürfen, will man nicht den Charakter der Gottheit: die Absolutheit der Causalität völlig preisgeben. § 85.

Digitized by Google

thut es das Gottesbewußtsein, indem es den nicht weiter erklärlichen Anspruch erhebt, alles Sinnliche und Gegensätzliche zu überwinden und zu versöhnen durch die Beziehung auf die absolute Einheit aus der Alles in gleicher Weise hervorgeht und in welcher Alles allein Existenzrecht besitzt. Also erfahren wir von Gott doch mehr wie dieses, daß er die ganze Welt in gleicher Weise, nämlich absolut causirt. Wir erfahren nämlich, daß er sie so causirt, daß in dem geistigen Einheitsprincip das eigentliche Seinsollende, das Weltgesetz sich uns aufdrängt, während dem Sinnlichen und Gegensätzlichen nur insofern ein Existenzrecht zukommt, als es sich unbedingt dem im Gottesbewußtsein offenbaren Allgemeinen und Einen hingibt und unterordnet. Die Reaktion des Allgemeinen gegen das Einzelne, sofern es für sich statt im Ganzen leben will, das ist die Heiligkeit Gottes, und die Unmöglichkeit in der Isolirung oder Entgegensetzung des eigenen Selbst gegen das Ganze seine Befriedigung zu finden, das ist die göttliche Gerechtigkeit.

Man sieht der Ansatz, den Schleiermacher hier wie in der Lehre von der Sünde nimmt, um Werthunterschiede in der Welt zu constatiren und demgemäß auch die Gottheit vorzustellen, scheitert im Entstehen an dem Grunddogma von der absoluten Einheit als der Ursache der vielheitlichen Erscheinungswelt. Wie geschickt auch die Relation zwischen Gewissen und Heiligkeit, zwischen Strafwürdigkeit und Gerechtigkeit erscheinen mag: wenn das Gewissen nur Ausdruck der Absolutheit des Einheitstriebes, die Strafwürdigkeit nur Ausdruck der Unmöglichkeit im Sinnlichen befriedigt zu werden, sind, wenn es sich auch hier nur um die Aufrechterhaltung der Weltordnung handeln soll, derzufolge das Einzelne nur im Ganzen, das Sinnliche und Mannichfaltige nur im Geistig-Einen Bestand haben kann — um was bereichern dann die Begriffe Heiligkeit und Gerechtigkeit die vage Idee von der absoluten Einheit, die nur die eine und noch dazu ihrem Wesen selbst widersprechende Wirkung ausübt: eine vielheitliche Erscheinungswelt ins Leben zu rufen, die sie eben so gut verhüllt wie offenbart, und die wo sie uns die göttliche Causalität offenbart uns nichts offenbart als die absolute Einheit?!

Digitized by Google

Handelt es sich aber bei der Sünde nur um den kosmischen Gegensatz des sinnlichen und geistigen Faktors, des Einzelnen, Individuellen und des Generellen, Allgemeinen, so darf man sich nicht wundern, daß Schleiermacher zur Versöhnung dieses Weltgegensatzes völlig ausreichen konnte mit dem Hinweis auf die Einheit der Ursache, welche die Absolutheit dieser Gegensätze eben ausschließt.

Dabei verkenne ich nicht Schleiermachers Verdienst um die methodologische Seite des Problems, sowie die Berechtigung seiner Kritik der methodelosen traditionellen Lehre mit ihren massiven Anthropomorphismen. Aber jedenfalls hat diese doch vor Schleiermacher voraus, daß sie das vorliegende Problem in seinem specifisch sittlichen Charakter erkannte und es nicht zu einem kosmischen verwischte. Es würde zu endlosen Wiederholungen führen, wollte ich diesen Gedanken auch hier weiter verfolgen. Genug, daß auch die Lehre von Sünde und Uebel mit ihren Consequenzen außer Zweifel stellt die ungebrochene Giltigkeit einer metaphysischen Weltansicht, die als solche ungeeignet erscheint, die sittlichen Probleme zu erklären.

4. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als erlöstes oder die Lehre von der Gnade.

64. Allgemeine Charakteristik des christlichen frommen Selbstbewußtseins.

1. Das christlich-fromme Selbstbewußtsein ist ganz beherrscht durch den Gegensatz von Sünde und Gnade, dessen erste Seite bisher geschildert wurde, mit allen den Relationen, in welchen die Allgemeinheit von Sünde und Schuld zu Tage tritt. Die Anerkennung der Unvermeidlichkeit der Sünde auch für den Christen wird dadurch nicht abgeschwächt, daß derselbe die Sünde im Abnehmen und das Gottesbewußtsein im Zunehmen begriffen sieht. Das „künftige" völlige Verschwinden der Sünde bietet ihm keinen Ersatz für das faktische Fortwirken der mit Schuldbewußtsein gegebenen Unseligkeit, welche eben der prägnanteste Ausdruck der Unvermeidlichkeit der Sünde ist. Besteht nun aber ein nothwendiger causaler Zusammenhang zwischen dieser Unseligkeit und der Sünde, so folgt, daß man von Sündenvergebung nicht sprechen kann ohne vorher die wirk-

Digitized by Google

liche Erlösung zu constatiren, während andererseits die Erlösung sich immer in der Aufhebung jenes Gefühles der Unseligkeit dokumentiren wird.

Im christlichen Selbstbewußtsein ist nun aus diesem Grunde immer nur die Annäherung an den Zustand der Seligkeit, nie der volle Besitz derselben anzutreffen. Und dieser Annäherung sind wir uns nicht etwa als eines individuellen Privatbesitzes bewußt, sondern „als begründet in einem neuen göttlich gewirkten Gesammtleben, welches dem Gesammtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt.“ Die „werdende Seligkeit“, welche die eigentliche Signatur des christlichen Lebens ausmacht, wird also in dem Maße als Wirkung göttlicher Gnade aufgenommen als das Gesammtleben, in dem der Einzelne sie erlebt, als göttlich gewirkt erkannt ist. Oder was dasselbe bedeutet: als von Christus ausgegangen.

Damit sind alle constitutiven Faktoren des christlich-frommen Selbstbewußtseins gegeben: a. die Annäherung an die Seligkeit mit dem Zunehmen der Macht des Gottesbewußtseins als der eigenthümliche inner-religiöse Zustand des Christen, b. dieser inner-religiöse Zustand als Wirkung Christi, wie sie vermittelt wird durch das von ihm gestiftete Gesammtleben.

Ausgeschlossen wird damit die fanatisch-separatistische Leugnung der historischen Vermittelung der Gnade in Christo durch das neue Gesammtleben (die Kirche) und die pietistisch-spiritistische Annahme eines unzeitlichen und unräumlichen direkten Wirkens Christi zum Zwecke der Erlösung und Beseligung. Ferner wird damit ausgeschlossen die auf der Leugnung der Macht der Sünde beruhende Verkennung der religiösen und der eigenthümlichen historischen Bedeutung Christi für das Gesammtleben wie für den Einzelnen.

2. Es fragt sich nun aber wodurch denn eigentlich Christus und beziehungsweise die Gemeinde jene eigenthümliche ethisch-religiöse Wirkung erreiche?

Das christliche Selbstbewußtsein antwortet auf diese Frage: durch Mittheilung der sündlosen Vollkommenheit Christi. Das ist freilich eine Behauptung, die sich nicht beweisen läßt. Ist diese sündlose Vollkommenheit nicht erst von der Gemeinde auf ihn über-

Digitized by Google

tragen? Allerdings haben wir ja nicht mehr die persönliche Wirksamkeit Christi, sondern lediglich die seiner Gemeinde. Aber wie diese selbst sich nur als Wirkung Christi versteht, so erklärt sich auch unsere Anerkenntniß seiner Dignität nur als durch die Gemeinde vermittelte Wirkung seiner persönlichen Vollkommenheit.

Viel schwieriger scheint die andere Frage zu beantworten, wie die Gemeinde, die doch auch an der allgemeinen Sündhaftigkeit noch Antheil hat, die Wirkung der sündlosen Vollkommenheit Christi vermitteln könne?

Schleiermacher meint, daß allerdings „das Bild Christi", wie es als Gesammtthat und Gesammtbesitz in der Gemeinde fortlebe, den Eindruck sündloser Vollkommenheit dem Einzelnen mittheile. Schon das vollkommene Bewußtsein der Sünde sei eine Mittheilung dieser Vollkommenheit. Ferner wirke doch auch in den Verirrungen des christlichen Gesammtlebens als Regulator und innerer Impuls jene Vollkommenheit Christi fort, wie ja allerdings alle reformatorischen Erscheinungen in der Kirche zu bezeugen scheinen.

Wie sich nun die entscheidende erlösende Wirkung nicht aus dem christlichen Gesammtleben an sich erklärt, so erklärt sich natürlich der vollkommene Träger dieser Wirkung vollends nicht aus dem von der Sünde beherrschten Gesammtleben. In noch höherem Sinne wie die Entstehung der Kirche und die Bekehrung des Einzelnen muß also der Urheber von Beidem uns als „übernatürlich gewordener" erscheinen. Womit ja nicht ausgeschlossen ist, daß wie auf allen neuen Entwickelungsstufen so auch hier, die befruchtende göttliche Thätigkeit erst die menschliche Empfänglichkeit treffen mußte, wenn ein historischer Fortschritt entstehen sollte.[1])

Die mit der Erscheinung Christi eingetretene Begründung eines neuen Gesammtlebens wird freilich mit dem Ausdruck Erlösung nur sehr ungenügend bezeichnet. Nur der Anfang des Processes — die Mittheilung der Seligkeit — ist mit diesem überdies rein negativen Begriffe richtig charakterisirt. Die Beziehung auf die Sünde, welche damit zugleich gegeben ist, reicht auch nicht hin zur Erschöpfung der Sache um die es sich handelt. Besser wäre es daher jedenfalls Christus als den zweiten Adam und als Vollendung der Schöpfung

[1]) § 86—88.

Digitized by Google

zu bezeichnen, womit ja keineswegs geleugnet wird, daß aus dem Naturzusammenhang der ersten Schöpfung das höhere Leben, welches Christus in die Geschichte eingeführt hat, nicht erklärt werden kann. Allen vom ersten Adam stammenden Menschen gleich, erklärt sich der zweite Adam und sein „schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein“ nur als Wirkung göttlicher Ursächlichkeit in der Geschichte. Ohne das Erstere würde eine erregende und mittheilende Wirkung auf Andere von ihm nicht ausgehen, ohne das Zweite würde diese Mittheilung nicht Erlösung oder Neuschöpfung sein.

Freilich muß der Ausdruck Schöpfung auch hier auf den Begriff Erhaltung reducirt werden. Denn so wie wir uns selbst eine neue Creatur durch Christus nennen, ohne damit die Continuität unserer menschlichen Entwickelung in Abrede zu stellen, so ist in Christus eine neue Schöpfung in der Menschengeschichte erfolgt, in welcher sich doch nur die von Anfang an in unsere Gattung gelegte Tendenz auf volle Herrschaft des Gottesbewußtseins zur vollen Geltung gebracht hat. Nur vor einer solchen positiven Gesammtbetrachtung der Entwickelung unseres Geschlechtes läßt sich die Einheit des göttlichen Rathschlusses, wie er in Christus seine vollkommene Verwirklichung gefunden hat, rechtfertigen.

Nach Maßgabe dieser vorerst nur flüchtig skizzirten Gesichtspunkte wäre also die positive christliche Lehre zu entwerfen.

Zunächst handelt es sich wieder um die Beschreibung des christlich frommen Selbstbewußtseins, wie es durch die Gnade bestimmt ist. Dann folgt die Beschreibung des neuen Gesammtlebens in der Welt, oder Dessen was die Erlösung in der Welt gesetzt hat. Endlich erhalten die bisher gefundenen göttlichen Eigenschaften hier erst ihren vollen Gehalt, wo die Beziehung der ewigen Allmacht auf das Reich Gottes als ihre specifische Wirkung in den Vordergrund tritt.

Wir enthalten uns dieser Einleitung gegenüber vorerst jeder Kritik, zumal die hier skizzirten Gesichtspunkte erst in der Ausführung zur vollen Deutlichkeit gelangen. Nur darauf sei von vornherein hingewiesen, wie es sich in der Erlösung um nichts anderes handelt als um die Aufhebung der Prävalenz des sinnlichen über das höhere Bewußtsein und der damit verbundenen Unlust. Da

Digitized by Google

aber diese nur erfolgen kann durch eine positive reale und schöpferische Mittheilung neuen geistigen Fonds, so zieht Schleiermacher den Ausdruck Neuschöpfung oder unmißverständlicher: Vollendung der Schöpfung dem Begriffe Erlösung vor.

Endlich sei darauf hingewiesen wie er eigentlich zuerst das Gesammtleben als die eigenthümliche vollständige Wirkung des Erlösers schildern mußte, da er ja ausdrücklich anerkennt, daß das neue Leben im Individuum causirt wird durch die Gemeinde, sofern in ihr die sündlose Vollkommenheit des Erlösers fortlebt. Doch wird auch hierüber erst weiter unten ein sicheres Urtheil abzugeben sein.[1])

65. Die christologische Aufgabe.

Das Grundbewußtsein von seinem Gnadenstande, auf welches man bei jedem Christen rechnen könne, wird von Schleiermacher dahin bestimmt: „wir haben die Gemeinschaft mit Gott nur in einer solchen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, worin seine schlechthin unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit die freie aus sich herausgehende Thätigkeit darstellt, die Erlösungsbedürftigkeit des Begnadigten aber die freie in sich aufnehmende Empfänglichkeit."

Die Leugnung des ersten oder des zweiten Faktors im frommen Selbstbewußtsein, würde dasselbe seines christlichen Charakters entkleiden. Ohne die erlösende Ursächlichkeit Christi und ohne die lebendige Erfahrung derselben in der Erlösung kein Christenthum. Ein Lebenszusammenhang mit Christo ist überhaupt nur so denkbar, daß wir unsere Religiosität als Wirkung Christi erfahren. Wie man dabei das Maß von Freithätigkeit des Menschen im Reiche Gottes bemesse, ist Nebensache. Wie man den ganzen Vorgang sich erkläre, nicht minder. Hauptsache bleibt, daß wir Christus als Ursache der Erlösung nur haben in der lebendigen Erfahrung seiner erlösenden Wirkungen, und daß wir die letzteren nicht haben denn als Wirkungen der Erlöserkraft Christi. Bei der Analyse des christlichen Selbstbewußtseins handelt es sich daher um die Beantwortung der doppelten Frage: 1. wie in ihm der Er-

---

[1]) § 90.

Digitized by Google

löser, 2. wie in ihm der Erlöste nach seinem Verhältniß sowohl zur Gnade wie zur Sündhaftigkeit erscheine.

Diese Stellung des Problems ist nun an sich von hoher Bedeutung. Sie zeigt der Christologie nicht nur die Erlösung aus der Verquickung mit der speculativen Metaphysik, sondern auch mit der Historie. Ist die Erklärung des christlichen Glaubens die Aufgabe der Dogmatik, so hat sie auch keinen andern christologischen Beruf als eben diesen: vom Standpunkte der christlichen Heilserfahrung den Heilswerth Christi zu bestimmen, indem sie von der erfahrenen Heilswirkung zurückschließt auf die in dieser Wirkung präsente Heilsursache. Das ist eine positive und das ist eine lösbare wissenschaftliche Aufgabe. Im Grunde hat die christliche Gemeinde diesen Weg auch immer eingeschlagen. Es wäre in der That schlimm, wenn unser Urtheil über den Heilswerth Christi sistirt werden müßte, bis man sich etwa über eine speculative Methode zur Eruirung seines Wesens, welches uns stets verborgen bleiben wird, oder über die Details seiner Geschichte, welche immer sehr fragwürdig erscheinen werden, geeinigt hätte! Ueberdies haben wir in der Religion an Christus nur ein religiöses Interesse; und auf religiöse Weise wissen wir nur von ihm sofern wir unter seiner religiösen Einwirkung stehen — also gerade das was zum Heile nothwendig ist und das ganz genau nnd ganz unabhängig von speculirender Metaphysik und historischer Kritik, nach der allgemeinen Methode des Erkennens, derzufolge wir überall nur erkennen nach Maßgabe unserer Erfahrung. Ein übereinstimmendes Urtheil über Christus herbeiführen, heißt demnach die Erfahrungen von seiner Erlöserkraft verbreiten und ausgleichen. Allerdings eine etwas schwerere Methode als die kirchliche Oktroirung bestimmter theoretischer und historischer Ansichten über Christus. Aber zugleich eine Methode die ganz sicher davor schützt, daß man in Theologie und Kirche statt des lebendigen Heilsglaubens sich mit dem armseligen Surrogat des doktrinär-historischen Glaubens an mehr oder weniger „Heilswahrheiten und Heilsthatsachen" begnügt. Als ob diese die Erlösung schaffen könnten! Und als ob diese, wie sie von der theologischen Vernunft ausgewählt und formulirt werden, nicht auch von derselben theologischen Vernunft wieder gesichtet und

Digitized by Google

kritisirt werden dürften! Es thut wahrlich noth, sich wieder der Schleiermacher'schen Methode zur Feststellung und Erklärung unseres Glaubens an Christus zu bedienen, um diesen Glauben auf etwas Haltbareres als theologische Illusionen zu gründen.[1])

Doch man verzeihe diese emphatische Einführung in die Schleiermacher'sche Christologie! Das Lob, welches ich der Methode zollen muß, werde ich ja leider auch hier nicht auf die sachliche Darstellung ausdehnen können.[2])

Von Christus wissen wir also „auf religiöse Weise" genau soviel als er religiöse Wirkung auf uns ausübt. Die eigenthümliche Thätigkeit, welche der Erlöser auf uns ausübt, ist es, die uns allein gestattet über seine eigenthümliche Würde etwas auszusagen. Ueber den Gehalt seiner Person etwas auszusagen, ohne von seiner erlösenden oder schöpferischen Thätigkeit etwas erfahren zu haben, ist völlig leer, eitel, nutzlos. Wir erkennen die Dinge und die Personen überhaupt nur sofern sie uns afficiren, auf uns wirken. Das hat Schleiermacher von Kant gelernt. Das Urtheil über das Wesen, den Gehalt, die Dignität der Dinge und Personen ist immer nur in der Form eines bescheidenen Rückschlusses von der erfahrenen Wirkung auf die nur in der Wirkung erfahrbare Ursache möglich. In diesem Sinne behauptet Schleiermacher völlig mit Recht die Identität von Wirksamkeit und Würde, von erfahrener Wirkung und erfahrbarer Ursache. Eine Vorstellung von der Person Christi hat gar keinen Sinn, wenn sie nicht gebildet wird auf Grund der von uns erfahrbaren Thätigkeit dieser Person. Andrerseits drängt uns allerdings ein bekanntes Gesetz des Erkennens unser Urtheil über die erfahrene Einwirkung Christi abzuschließen in der Vorstellung von seiner Person als der Ursache dieser Wirkung. Wie wir aus der Welt als der Offenbarung Gottes zurückschließen auf Gott als die Ursache der Welt, so schließen wir von der Erlösung, von dem neuen Gesammtleben des Christenthums zurück, auf seine Ursache Christus.[3])

---

[1]) Wie es übrigens Neuere, ich nenne vor Anderen Ritschl, wirklich thun. Vgl. dessen Rechtfertigungslehre Bd. III.

[2]) Christl. Glaube § 91.

[3]) A. a. O. § 92.

Billigt man nun diese Grundsätze für die Behandlung der Christologie, so muß man unbedingt fordern, daß die Darstellung der eigenthümlichen Wirkung Christi im Einzelnen und in der Gemeinschaft, und zwar selbstredend die eigenthümliche ethisch-religiöse allgemein erfahrbare Wirkung Christi — die Versöhnung und die Heiligung — der Darstellung seiner Person und seines Geschäfts, die ja nur aus jener Wirkung uns bekannt werden, voranzugehen habe. Ferner muß man fordern, daß nicht die Lehre von der Person, sondern von dem Werke Christi nach denselben erkenntnißtheoretischen Grundsätzen an die Spitze gehört. Leider hat die Anbequemung an die traditionelle Lehre Schleiermacher hier gerade von der Durchführung seines methodologischen Programms abgehalten. Gewiß nicht zum Vortheil der Sache.

66. Die Person Christi.

1. Es ist christliche Ueberzeugung, daß eine höhere Entwickelung des Gottesbewußtseins nicht mehr bevorsteht, daß dasselbe vielmehr in Christus schlechthin vollkommen realisirt ist. Ebenso: daß alles Wachsthum des Gottesbewußtseins bedingt ist durch die Empfänglichkeit für seine Einwirkung und daß alles christliche Gottesbewußtsein nur als Annäherung an dasjenige Christi selbst gelten kann.

Damit ist nun Christus die Würde des geschichtlichen Urbildes auf dem Gebiete des Gottesbewußtseins zugestanden.

Schleiermacher stellt die Behauptung, daß das Gottesbewußtsein, beziehungsweise „die Idee der Menschheit", sich in dem Individuum Christus vollkommen realisirt habe, zunächst als ein Postulat des christlichen Bewußtseins, auf. Und man kann nicht sagen, daß es ihm gelungen wäre, dieses Postulat genügend zu begründen. Der Einwurf, daß eine stets unvollkommene Wirkung nicht den Rückschluß auf eine schlechthin vollkommene Ursache fordere, wird doch wahrlich nicht durch die oberflächliche Bemerkung entkräftet, daß man Christus doch nie übertreffen könne und daß die Menschheit hinter jeder anderen „Art des Seins" zurückbleibe, wenn sich ihre Idee nirgends vollkommen realisirt habe. Es ist ja eine sehr feine Erklärung, derzufolge die Idee der Vorbildlichkeit nicht ausreiche, um die pro-

Digitized by Google

duktive Kraft Christi, die eben imperfektibel bleibe, wenn auch ihre Auffassung und Aeußerungsweise vielleicht fortschreite, zu erklären. Warum hat sich Schleiermacher nicht erinnert, daß Christus eben nicht nur als produktive Kraft, sondern zugleich normgebendes richtendes Ideal oder Lebensgesetz in der christlichen Gemeinschaft fortlebt? Gerade diese richterliche Funktion, welche unsere Unvollkommenheit aufdeckt, dürfte den Glauben an die Vollkommenheit Christi trotz der Unvollkommenheit seiner positiven Wirkungen in der Gemeinde, rechtfertigen.

Statt darauf einzugehen, bleibt eben Schleiermacher bei seinem Postulate der Urbildlichkeit (oder der wirksamen Realisation der Idee der Menschheit in einem Individuum), und schreitet zu der weiteren Behauptung fort, daß sich ein urbildliches Individuum nicht als Produkt der sündhaften Gattung, sondern nur als Wunder verstehen lasse.[1]

Das ist aber eine ganz andere Frage. Ungleich wichtiger war es zunächst das Postulat der Urbildlichkeit Christi aus den von ihm herrührenden ethisch-religiösen Wirkungen zu rechtfertigen. Diese Unterlassungssünde läßt die ganze Erörterung über die Entstehung Christi als bodenlos erscheinen.

Indessen einmal den urbildlichen Charakter Christi vorausgesetzt, ist ja Schleiermacher völlig im Rechte mit der Behauptung, daß sich das geschichtliche Auftreten dieses absolut vollkommenen und kräftigen Gottesbewußtseins nur auf einen „schöpferischen Act, in welchem sich der Begriff des Menschen als Subject des Gottesbewußtseins vollendet“ zurückführen lasse. Denn gerade weil der Keim zum Gottesbewußtsein und die Bedingungen seiner Entwickelung wesentlich gleich sind, erklärt sich die Ausnahme einer normalen stetig fortschreitenden Entwickelung desselben in Christus nur aus einer ursprünglichen persönlichen Ausstattung mit einem geistigen Fond, den bei Anderen zu vermuthen uns deren Entwickelung keinen Anlaß gibt. Die Allmählichkeit seiner Entwickelung ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß dieselbe von einer eminenten Kraft des geistigen Bewußtseins gegenüber von dem sinnlichen getragen war. Dagegen würde sich allerdings mit einer sündlosen normalen Entwickelung nicht vertragen die Annahme, daß dieselbe durch den Kampf

[1] Jedoch in dem § 13 „ein für allemal“ fixirten Sinn des Wortes.

Digitized by Google

mit der Sünde hindurchgegangen sei. Sogar die Bedingungen und Anlässe zur Sünde sollen Christo durchaus fern geblieben sein, „so daß wir das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit seines männlichen Alters uns vorstellen können als einen stetigen Uebergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer rein geistigen Vollkräftigkeit.“ Wogegen seine Abhängigkeit von Volk und Zeit seiner Dignität als Erlöser absolut keinen Eintrag thun können.[1])

Einerseits haben wir also die Gleichheit des Erlösers mit allen Menschen „vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur“ zu constatiren, andererseits auf Grund seiner Erlöserqualität die Verschiedenheit desselben von Allen, wie sie in der stetigen Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, „welches ein eigentliches Sein Gottes in ihm war,“ hervortritt.

Wie gesagt, die „Selbigkeit“ der menschlichen Natur im Erlöser wird durch seine sündlose Entwickelung nicht in Frage gestellt. Denn das Schuldbewußtsein in uns macht es ja völlig klar, daß wir alle auf sündlose Entwickelung zur Vollkommenheit angelegt sind. Ebensowenig dadurch, daß er uns Anderen als Erlöser gegenübersteht. Denn etwas Analoges ist ja auf allen Gebieten menschlicher Thätigkeit zu finden. Die genialen Künstler, die Heroen der Wissenschaft, die Bahnbrecher der sittlichen Cultur überragen Alle den Lebenskreis, den sie beherrschen, und sie würden ihn nicht unbedingt beherrschen, wenn sie in der entgegenkommenden Empfänglichkeit der Menschen nicht das schon keimartig vorfänden, was sie dann allerdings erst entwickelungsfähig machen.

Freilich soll die eigenthümliche Würde und Wirksamkeit des Erlösers über jedes menschliche Maß hinausgehen. Denn während auch die größten Heroen in ihrer Wirksamkeit zeitlich und räumlich bedingt erscheinen, geht die Erlöserthätigkeit auf das ganze Geschlecht in aller Zeit. Eben um deswillen sind wir genöthigt ein absolut kräftiges und absolut vollkommenes Gottesbewußtsein in ihm vorauszusetzen.

Dieses Gottesbewußtsein nennt Schleiermacher nun „ein Sein

[1]) A. a. O. § 93.

Digitized by Google

Gottes in Christo." Und zwar in einem anderen Sinne als das von jedem Menschen gelte.

Dieser Ausdruck hat aber seine besonderee Schwierigkeit. Ein Sein Gottes im Einzelnen nämlich gibt es nach Schleiermachers Grundvoraussetzung überhaupt nicht. Vielmehr da Gott nur als „reine Thätigkeit", als absolute Causalität gedacht werden kann, jedes einzelne Dasein aber ein „Ineinander von Thätigkeit und Leidentlichkeit ist," so hat Gott sein Sein nur in der ganzen Welt, oder genauer, in der absoluten Thätigkeit deren Resultat immer die ganze Welt ist. Nur sofern ein Einzelwesen die Welt repräsentirt, kann von einem Sein Gottes in ihm geredet werden.

Man erinnere sich: die Bedingung des Innewerdens oder Erlebens der absoluten Causalität ist die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein. Nur weil der Mensch fähig ist das Bewußtsein seiner wesentlichen Gleichheit mit der ganzen Welt zu vollziehen, ist er fähig der absoluten Causalität inne zu werden.

Das ist nun weder im Fetischismus noch im Polytheismus noch endlich im jüdischen Monotheismus der Fall gewesen. Das Gottesbewußtsein bleibt hier trotz aller Anläufe zum Universalismus lokal und national begrenzt. Warum? Weil diejenige Culturstufe, auf welcher der Mensch seine wesentliche Gleichheit mit der ganzen Welt entdeckt, noch nicht erreicht war. Und eben deshalb war auch hier weder ein reines noch ein absolut kräftiges Gottesbewußtsein möglich.

Nach dieser Maßgabe sind also auch die von der Vermittlungstheologie so hochgelobten Sätze zu verstehen, daß das Gottesbewußtsein in Christo „eine Einwohnung des höchsten Wesens" in ihm war und zwar so, daß es „sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst" ausmachte. Hiernach ist die weitere Auslassung zu erklären: „wir werden nun rückwärts gehend sagen müssen, wenn erst durch ihn das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur wird, und erst durch ihn die vernünftige Natur, die Gesammtheit der endlichen Kräfte, ein Sein Gottes in der Welt werden kann, daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, insofern er die ganze, eine neue Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde Schöpfung in sich trägt."

Digitized by Google

-Beide Seiten in Christo verhalten sich nun genau so in der Einheit seiner Person zu einander, wie sich der Intellekt zu den sinnlichen Funktionen in uns verhalten sollte. Was also Gott in uns nie recht gelingen will, ist ihm in Christo gelungen: „er ist in ihm Person geworden," sofern eben die Totalität aller Lebensfunctionen in Christo von der Einheit des geistigen Princips in ihm absolut beherrscht waren. Womit selbstredend ausgeschlossen ist, was die unter dem Einflusse der polytheistischen Mythologie gebildete katholische Kirchenlehre behauptet, daß jede Seite eine besondere Natur und daß die göttliche Natur Christi sogar eine besondere Person war.[1])

Hat somit Christus die ganze menschliche Entwickelung mit uns gemein — einschließlich des naturnothwendigen Vorsprungs der sinnlichen Funktionen vor dem geistigen Einheitsbewußtsein — so erklärt sich doch die absolute Kraft des Gottesbewußtseins, die er vor uns voraus hat, nur aus seiner dem sündhaften Gesammtleben entrückten, ursprünglichen persönlichen Ausstattung. Wir müssen nämlich jede Person gerade in dem, in welchem sie sich über ihre Familie, ihr Geschlecht, Volk und ihre Zeit erhebt, „als eine Thatsache der menschlichen Natur im Allgemeinen" begreifen. Der Anfang des Lebens Jesu erklärt sich nun aber gar nicht aus dem Umfange der ihm vorangehenden Zeit- und Volksentwickelung, sondern ausschließend aus diesem Gesichtspunkte, „daß er von vorneherein von allem verbreitenden und das innere Gottesbewußtsein störenden Einflusse früherer Geschlechter frei sein mußte und daß er nur als eine ursprüngliche That der menschlichen Natur, d. h. als eine That derselben als nicht von der Sünde afficirbar zu begreifen ist."

Weil durch ihn „eine neue Einpflanzung des Gottesbewußtseins" stattfand, mußte er von jedem nachtheiligen Einfluß von der Geburt an frei bleiben; und weil er eine „ursprüngliche und unsündliche Naturthat" war, konnte er die menschliche Natur mit

---

[1]) Woraus sich endlich ergibt, daß das Prädikat Gottessohn selbstredend nur auf die ganze Person Christi und nicht nur auf die s. g. göttliche Natur zu beziehen ist. Vgl. § 93--96.

Digitized by Google

Gottesbewußtsein sättigen. Wie im ersten Adam das ursprüngliche Erscheinen der menschlichen Natur nur als schöpferischer Act verstanden werden kann, „so ist auch bei dem Erlöser beides dasselbe seine von jedem nachtheiligen Einfluß der natürlichen Abstammung losgerissene geistige Ursprünglichkeit und jenes ebenfalls als schöpferisch sich erweisende Sein Gottes in ihm.“ Die unzureichende „Geistesmittheilung“ an den ersten Adam findet ihre Ergänzung in der vollkommenen Geistesmittheilung an den zweiten Adam, so daß die damit gegebene Vollendung der Menschheit als Resultat eines einzigen göttlichen Rathschlusses, beziehungsweise einer einzigen naturgemäßen Entwickelungsreihe erscheint.[1])

2. Wir werfen zur Vervollständigung noch einen Blick auf die Auseinandersetzung Schleiermachers mit der Kirchenlehre. Sein Eingehen auf die müßige Behandlung unlösbarer Probleme erscheint ja freilich wunderlich genug vom Standpunkte seiner Erkenntnißlehre, aber es läßt zugleich seine positive Ansicht noch deutlicher hervortreten.

Er hat es oben abgelehnt von zwei Naturen in Christo zu reden mit vollem Rechte ohne Zweifel — aber er accommodirt sich wieder dieser Redeweise, indem er das Verhältniß beider die Person Christi constituirenden Seiten im Anschluß an die Kirchenlehre erläutert.

Allerdings kann Schleiermacher, auch wo er die Entstehung Christi für ein Mysterium erklärt, die Vereinigung beider „Naturen“ in Christo sich irgendwie vorstellig machen. Er muß dann nach seinen metaphysischen Principien die göttliche Seite als die allein thätige, die menschliche als die allein „leidende oder aufgenommen werdende“ vorstellen, während selbstredend mit dem Momente der Vereinigung beider zu einer Person jede Thätigkeit als eine gemeinschaftliche zu denken ist.

Denn die menschliche Natur ist wohl fähig das Göttliche aufzunehmen, nicht aber es zu produciren, während allerdings die personbildende Kraft in ihr gesucht werden muß. Eine besondere göttliche Thätigkeit bei der Entstehung Christi ist aber nur insofern anzunehmen als die ewige Thätigkeit Gottes, welche constant auf die

[1]) § 94.

Digitized by Google

Vereinigung mit der menschlichen Natur gerichtet ist, in ihm sich vollkommen realisirt hat. Diese besondere göttliche Thätigkeit, welche die auch aus der reproduktiven Kraft der Gattung nicht erklärbare Urbildlichkeit Christi uns postuliren läßt, kann aber unmöglich durch die Negirung der menschlichen Vaterschaft bei seiner Erzeugung unserem Verständniß näher gebracht werden. Ebensowenig wird Christus dadurch aus dem Zusammenhange des sündhaften Gesammtlebens herausgehoben, dem ja doch seine Mutter angehören soll. Aber was die Hauptsache ist: es ist nicht nur keinerlei Möglichkeit, sondern auch gar kein christliches Interesse daran betheiligt eine Physik der Geburt Christi zu entwerfen. Das christliche Interesse haftet lediglich daran Christus so zu denken, daß die volle Heilswirkung, die von ihm ausgeht, in seiner Person ihre zureichende Ursache finde. Auf diesem Wege stellen wir die Urbildlichkeit Christi auf dem ethisch-religiösen Gebiete fest und postuliren für ihn einen dieser entsprechenden Lebensanfang. Der allgemeine Begriff der übernatürlichen Erzeugung, wie er identisch ist mit dem Begriffe des Schöpferischen, Ursprünglichen oder der Lebensoffenbarung, ist uns dabei unentbehrlich. Aber der Versuch in den physikalischen Proceß einzudringen, überschreitet nicht nur die Grenzen aller Erkenntniß, auch der dogmatischen, sondern dient auch in keiner Weise einem Heilsinteresse.

Soviel über die „Entstehung“ Christi. Was nun weiter „die Gemeinschaftlichkeit des Seins Gottes in Christo und seiner menschlichen Natur“ betrifft, so tritt die große Schwierigkeit des Systems gerade hier natürlich zu Tage. Wie soll die absolute Einheit mit der wechselnden Mannichfaltigkeit, wie soll die absolute Thätigkeit mit der wechselnden Empfänglichkeit, wie soll sich die unendliche Gottheit mit dem endlichen beschränkten Individuum vereinigen können? Nur so, meint Schleiermacher, daß eben die Totalität aller Lebensbewegungen in Christo (seine menschliche Natur) absolut beherrscht wird durch die ihr zu Grunde liegende göttliche Einheit des geistigen Princips in Christo (seiner göttlichen Natur). Es kommt darauf an, daß Christus in allen seinen Handlungen und Worten beherrscht ist durch die in ihm präsente „göttliche Liebe“, oder durch die „ursprüngliche Thätigkeit“, die das Wesen Gottes ist und die eben in

Digitized by Google

der Zusammenfassung des Vielen zu einem harmonischen Ganzen sich wie in der Welt so in Christo offenbart.

Wenn demnach oben gesagt war: die personbildende Kraft liege in der menschlichen Natur, so ist das dahin zu modificiren, daß die natürlichen Zustände des Menschen zu persönlichen erst werden durch die Concentrationskraft des Selbstbewußtseins. Aber eben dieses Selbstbewußtsein war deshalb in Christo ein Sein Gottes, weil es eben ungestört durch die Velleitäten der sinnlichen Natur die Funktion der concentrirenden Harmonisirung aller Lebenszustände absolut und ununterbrochen ausgeübt hat. Ausdrücklich sagt Schleiermacher, daß das Aufgenommenwerden aller natürlichen Zustände „in das innerste persönliche Selbstbewußtsein" identisch sei mit ihrem Durchdrungenwerden von einem „göttlichen Impulse". „Kein Thätigkeitszustand in Christo, der nicht vom Sein Gottes angefangen hätte und von der menschlichen Natur vollendet worden wäre, und kein leidentlicher, dessen ihn erst zu einem persönlichen erhebende Verwandlung in Thätigkeit nicht denselben Gang genommen hätte."

Wie sich Schleiermacher das Zusammenwirken der menschlichen und göttlichen Seite in Christo denkt, entwickelt er durchaus folgerichtig nach den Principien seiner Psychologie. Nämlich in den einzelnen Acten des Willens, des Denkens, sowie des Empfindungslebens haben wir bereits das „zeitlich gewordene Resultat" des inneren göttlichen Princips, das an sich unveränderlich, im Contrakte mit der persönlichen Organisation, wie sie in Wechselwirkung mit der Außenwelt steht, — sich selbst gar nicht theilt, aber auf getheilte und verschiedene Bewegungen wirkt und uns somit als verendlicht erscheint, ohne es doch zu sein. „Sich selbst gleichbleibend und unveränderlich" erscheint das Sein Gottes in Christo als der constante alle Funktionen beherrschende und durchdringende Impuls, durch den übrigens durchaus nichts anderes wird, als eine wirkliche menschliche Person und Lebensführung. Beides aber ist gleich wesentlich: ohne die wirkliche menschliche Person würde das Göttliche in Christo gar nicht sich realisiren, und ohne das „anfangende" unbedingt causirende göttliche Princip würde keine vollendete, d. h. ganz einheitliche und harmonische menschliche Person möglich sein.[1])

[1]) § 97, 1—4.

Digitized by Google

Finden wir somit in Christus punktuell das allgemeine Verhältniß Gottes zur Welt realisirt, demzufolge eben Gott die absolute und absolut einheitliche Causalität der vielheitlichen gegensätzlichen Welt ist, so versteht es sich, daß von einem Austausch göttlicher und menschlicher Eigenschaften in Christo nicht geredet werden kann, ebensowenig wie von einem Einflusse der menschlichen Seite auf den göttlichen Kern. Ferner ist Gott als absolute Causalität absolut wirksam in Christo, so ist jede Möglichkeit des Sündigens ausgeschlossen. Das Wunder ist eben darin zu finden, daß die göttliche Causalität in jedem Anderen durch das Fleisch gehemmt wird, hingegen in Christo in absoluter Kraft auftritt. Ebenso kann der Wechsel von Lust und Unlust in ihm nie persönlich bezogen gewesen, sondern immer nur als Mitgefühl mit den Anderen aufgetreten sein; wie denn Schleiermacher ausdrücklich leugnet, daß auch der Tod von Christus als Uebel empfunden werden konnte.[1])

3. Wie nun diese Christologie eigentlich zu erklären sei, das ist eine Frage, die für jeden Kenner der psychologischen und metaphysischen Grundansichten Schleiermachers allerdings ganz zuverlässig beantwortet werden kann. Wer aber auf eine Erklärung der Christologie aus dem Ganzen des Schleiermacher'schen Systems nicht eingehen will, der verzichte lieber auf jedes Urtheil, als daß er in die ganz vage Formel „von dem Sein Gottes in Christo, welches sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst ausgemacht habe," etwa seine eigenen christologischen Anschauungen einträgt. Da nun aber sogar in amtlichen kirchlichen Erlassen diese Formel als Instanz für die Orthodoxie Schleiermachers geltend gemacht worden ist, so ist es allerdings von doppelter Wichtigkeit, den exacten Sinn derselben gegen jegliche Mißdeutung festzustellen.[2])

Um übrigens Wiederholungen zu vermeiden, verweise ich ausdrücklich auf meine Erklärung der psychologischen und metaphysischen Grundbegriffe, wie ich sie im ersten Bande gegeben habe.

Zunächst ist es klar, daß die Begriffe Urbildlichkeit, sündlose

---

[1]) § 98 f.

[2]) Ich denke an die bekannte Entscheidung des Berliner Oberkirchenraths in der Sache des Dr. Sydow.

Digitized by Google

Vollkommenheit, absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtsein oder Sein Gottes in Christo, endlich: Verwirklichung der Idee der Menschheit für Schleiermacher zur Bezeichnung des Wesens Christi als des Erlösers gleichen Werth haben. Daß sie aber auch wesentlich gleichen Sinn haben, ist leicht zu beweisen.

Schleiermacher verfährt ganz richtig, wenn er die religiöse Würde Christi feststellen will auf Grund der von ihm ausgehenden Wirkung der Erlösung. Die Erlösung ist ihm nun aber, wie oben nachgewiesen, identisch mit der Wiederherstellung der Idee der Menschheit. Diese Wiederherstellung wird genauer dahin erläutert, daß der Streit, in welchem sich Geist und Fleisch bewegen, zu Gunsten der absoluten Herrschaft des Geistes entschieden werde. Denn nur so wird die Idee der Menschheit, wie sie eben die unbedingte Suveränetät des Geistes oder der Vernunft fordert, realisirt. Und nur so wird die Harmonie zwischen den Motiven der sinnlichen Natur und dem Postulate des Geistes hergestellt, daß die mannichfaltigen, widerstrebenden, sinnlichen Funktionen durch die Unterwerfung unter den einheitlichen Geist zum harmonischen Ganzen einer menschlichen Person mit diesem sich verbinden.

In nichts Anderem besteht nun die geschichtliche Urbildlichkeit oder sündlose Vollkommenheit des Erlösers als darin, daß er eben durch die absolute und vollkommene Beherrschung seines gesammten sinnlichen Lebens durch das geistige Princip jene ungetrübte Harmonie des Charakters erreicht hat, in welcher sich die Idee der Menschheit realisirt. Die Erklärung der Begriffe Geist und Fleisch, welche hier von entscheidender Bedeutung ist, habe ich früher gegeben.

Nun kommt aber weiter in Betracht, daß der Geist seinem Wesen nach Einheit, beziehungsweise einheitliche absolute Thätigkeit und als solcher punktuelle Realisation der absoluten Einheit oder Gottes ist. Im Selbstbewußtsein ist deshalb das Gottesbewußtsein mitgesetzt und zwar immer und überall als ein Sein Gottes im Menschen. Bewußt werden wir uns dessen freilich nur sofern wir unser Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitern. Wo dies nicht oder nur ungenügend geschehen ist, da ist weder reines Gottesbewußtsein noch actives Sein Gottes im Menschen. Und weil wir dieses Sein Gottes in der ganzen Welt immer nur

Digitized by Google

als Individuen erleben, deshalb erleben wir es in der Form der absoluten Abhängigkeit.

Bei Christus verhält sich die Sache der Form nach genau ebenso: „als Repräsentant der Welt“ erlebt er Gott in sich als absolute Einheit, beziehungsweise absolut einheitliche Thätigkeit. Nur so erklärt sich seine zeit- und raumlose Wirksamkeit. Nur so erklärt sich seine sündlose Vollkommenheit.

Ihm so gut wie Allen wird das Gottesbewußtsein als solches vermittelt durch die Welt. Es ist der Form nach das allgemeine Gottesbewußtsein, aber das religiöse Bewußtsein Christi ist das absolut reine, weil es durch Vermittelung des Weltganzen die Absolutheit, Einheit und Unendlichkeit der göttlichen Causalität recipirt.

Wie in jedem Menschen das Gottesbewußtsein als die das Wesen des Menschen constituirende Anlage gesetzt ist, so auch bei ihm. Es würde ihm nicht durch das Weltganze vermittelt werden, wenn nicht der „Sinn“ für die absolute Einheit mit der punktuellen Einheit des Ich gesetzt wäre.

Trotzdem besteht eine wesentliche Differenz zwischen Christo und den übrigen Menschen. Sie ist erkennbar an seiner Unsündlichkeit, beziehungsweise seiner erlösenden Wirkung; sie muß aber auch postulirt werden für sein innerstes Wesen, soll die in seinen Wirkungen evidente Vollkommenheit seines Charakters erklärt werden. Worin besteht nun die wesentliche, innere Verschiedenheit Christi von allen Menschen?

Darin daß eben das in Allen gleiche Gottesbewußtsein in ihm absolut kräftig war, während es auch in den Christen zwar dieselbe Reinheit und Klarheit, nicht aber dieselbe jede Schwäche und jede Sünde ausschließende constante Kräftigkeit behauptet. Sowenig wie die Erlösung vorwiegend in der Aufklärung des Gottesbewußtseins besteht, sowenig ist ihre Causalität nur in der Reinheit und Wahrheit des Gottesbewußtseins Christi zu suchen. Sowenig die Erlösung in einer bloßen moralischen Erweckung und Anregung zu suchen ist, so wenig genügt es ihre Ursache in der Nachahmungswürdigkeit oder Vorbildlichkeit des Charakters Christi zu finden. Wie sie vielmehr in einer grundlegenden totalen Umgestaltung des Verhältnisses zwischen den sinnlich egoistischen Im-

Digitized by Google

pulsen und dem centralen geistigen Motive in ihrer Beziehung zum menschlichen Willen besteht, so muß auch ihr Anstoß, ihre Directive, ja ihr Dasein auf eine lebendige Causalität zurückgeführt werden, in welcher eben das Gottesbewußtsein unfehlbar und constant seine unbedingte Herrschaft über das gesammte persönliche Leben ausgeübt hat.

Daß Christus eine mit sich, mit der Gesellschaft und der umgebenden Welt in ungestörter Harmonie stehende Persönlichkeit war, erklärt sich eben nur daraus, daß die absolute Causalität, welche die gesammte gegensätzliche Welt zur Einheit des Daseins hervorbringt, in seiner Person ihr vollkommenes Organ gefunden, sich in ihr vollkommen — soweit es in einer endlichen Person überhaupt möglich ist — realisirt hat.

Diese nie versagende absolute Kraft des Gottesbewußtseins in Christo, welche sein Wesen ausmacht, erklärt sich aber noch weniger wie die Vernunft selbst aus der Vermittelung des Weltganzen, sie erklärt sich nur als ursprüngliche Ausstattung oder als Mittheilung Gottes an Christus; sie ist in der That ein Sein Gottes in ihm. Das Gottesbewußtsein als formale Anlage theilt Christus mit allen Menschen, das Gottesbewußtsein als constante, sein gesammtes Leben beherrschende Willenskraft hat er vor Allen voraus. Und eben diese Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, die bei allen Anderen durch die Sünde gelähmt wird, erklärt sich nur als ein neues, schöpferisches, ursprüngliches Hervortreten der die gesammte Welt causirenden Gottheit, die eben durch die Fülle ihrer Lebensmittheilung an den Erlöser jede sündhafte Reaktion seiner endlichen Existenz von vornherein unmöglich gemacht hat.

Es ist ja nun ein Verdienst, daß Schleiermacher die Erlösung als Lebensmittheilung und demgemäß den Erlöser als neuen und vollkommenen Lebensanfang in der Geschichte bezeichnet hat, — der eminente Einfluß Schleiermachers auf das praktisch-christliche Leben dürfte sich hieraus allein erklären — deshalb bleibt aber seine Christologie doch ganz und völlig stehen auf dem Boden seiner pantheistischen Metaphysik. Der kosmische Gegensatz von Geist und Fleisch ist in Christus faktisch überwunden; das Problem: wie eine in Ideales und Reales gespaltene Welt dennoch ein harmonisches Ganze sein

Digitized by Google

könne, ist von ihm praktisch und theoretisch gelöst, indem er die Einheit der Welt nicht nur in ihrer Ursache erkannt, sondern in der absoluten Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins als die weltbeherrschende, welteinigende Kraft zunächst an sich in volle Wirksamkeit gesetzt hat.

Indessen wird erst die Darstellung des „Geschäftes" Christi, welche nach Schleiermachers Methode an die Spitze der Christologie gehörte, die volle Bestätigung und die Ergänzung dieses Urtheils bringen können.

67. Das Werk Christi.

1. Das Geschäft Christi, wie Schleiermacher sich ausdrückt, kann selbstredend nur in seiner erlösenden Thätigkeit gefunden werden, wie sie auf die ganze Menschheit und alle Zeit gerichtet ist, sich aber immer nur an der Gemeinde des Gottesreichs realisirt.

Diese erlösende Thätigkeit besteht nun in nichts Anderem als in der Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins.

In Christus geht, wie nachgewiesen, alle Thätigkeit „vom Sein Gottes in ihm" aus. Eine andere göttliche Thätigkeit als die constant causirende oder die schöpferisch erhaltende gibt es nicht. Demnach muß die Thätigkeit, durch welche der Erlöser uns in seine Lebensgemeinschaft aufnimmt, als eine schöpferische, in ihm, nicht in uns begründete angesehen werden. Aber sowie die göttliche Thätigkeit „Freies" hervorbringt, nämlich die mit einer relativen Selbstbewegungskraft ausgestatteten Einzelexistenzen in der Welt, so bringt sie auch wo sie sich des Organs der Person Christi bedient durchaus Freies hervor. Sowie Gott auf Christus so kann auch Christus auf uns nur wirken nach Maßgabe unserer eben als freie ewig causirten Naturen. Es handelt sich also bei der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christo um die Erweckung des Willens sich aufnehmen zu lassen, ein Effekt, der selbstredend nur eintreten kann, wenn wir in die Machtsphäre des Geistes Christi eintreten und uns zur Anschauung seiner Selbstoffenbarung erheben.

Die ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers muß demnach nach Analogie der persönlichen Sympathie gedacht werden. Sie ist ein-

Digitized by Google

dringende, sofern der entscheidende Eindruck seiner Vollkommenheit immer das Erste ist; und sie ist zugleich anziehende, sofern wir eben die Vollendung unseres eigenen Wesens in diesem Eindrucke in Aussicht gestellt sehen. Nun handelt es sich bei der erlösenden Thätigkeit Christi um diejenige Umbildung unserer sämmtlichen Lebensfunktionen, welche ihre Unterordnung unter das geistige Princip nach sich zieht, nachdem diesem geistigen Princip in uns durch den Einfluß Christi dasjenige Kraftmaß zugeführt worden ist, welches seine Herrschaft sicher stellt. Erst dadurch werden wir einheitliche harmonische Personen. Demnach ist Christi Thätigkeit auf uns direkte Fortsetzung der „personbildenden göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur“ in Christo. Diese Thätigkeit richtet sich aber als göttliche nicht auf das Individuum, oder auf einzelne Gruppen von Individuen, sondern auf die menschliche Natur als solche. „Und so ist die gesammte Wirksamkeit Christi nur die Fortsetzung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit, aus welcher auch die Person Christi entstand. Denn auch diese hatte die Richtung auf die menschliche Natur, in welcher jenes Sein Gottes sein sollte, aber so daß die Wirkungen derselben durch das Leben Christi als des ursprünglichen Organs vermittelt sind für alle im natürlichen Sinn schon persongewordene menschliche Natur, nach Maßgabe wie sie sich mit jenem Leben und dessen sich immer fortbildenden Organismus in geistige Berührung bringen lassen, um mit Ertödtung der früheren Persönlichkeit (in welcher das Fleisch den bewußten Willen beherrschte) in der Lebensgemeinschaft mit Christo zu Personen in der Gesammtheit jenes höheren Lebens (in welcher wir mit der Herrschaft des Geistes auch erst die volle Einheit unserer Person finden) gestaltet zu werden.“ [1])

Indessen was wir in der Lebensgemeinschaft mit Christo erleben, wird später noch deutlicher hervortreten. Hier kommt es zunächst auf diesen Begriff selbst an.

Schleiermacher erläutert diesen Begriff, indem er ihn der empirischen und der magischen Vorstellung von der Wirksamkeit Christi gegenüberstellt.

Die empirische Vorstellung beschreibt nämlich die Thätigkeit

[1]) § 100.

Digitized by Google

Christi als Lehre und Vorbild. Dabei übersieht sie nicht nur die Schwierigkeiten, welche in der Behauptung der Vorbildlichkeit Christi liegen, sondern erklärt auch nicht die erlösende Wirksamkeit — das einzig Sichere was wir von Christo haben. Die magische Vorstellung erklärt die Erlösung als fortgehenden Einfluß der in den Himmel erhöhten Person Christi, und läßt somit nicht nur seine geschichtliche Wirksamkeit unerklärt, sondern gibt dieselbe nahezu als überflüssig preis. Dem gegenüber hat man an der mystischen Vorstellung von der fortgehenden geschichtlichen Wirksamkeit Christi in dem neuen Gesammtleben festzuhalten, und das um so mehr als alle großen ethischen Organismen in der Geschichte, die Staaten nicht ausgenommen, thatsächlich von der fortgehenden Wirkung großer grundlegender und schöpferischer Persönlichkeiten geradezu existiren, nicht weil diese ihre constitutiven Ideen docirt, sondern weil sie dieselben am reinsten und energischsten realisirt haben.

Mag also im Einzelnen noch so wenig von der sündlosen Vollkommenheit Christi sein, das neue Gesammtleben existirt nur als Wirkung derselben und repräsentirt die Macht seines Gottesbewußtseins derart, daß der Einzelne im Moment der Sünde sich nur hieran zu erinnern braucht, um sich trotz derselben dennoch unter dem durch das Ganze vermittelten persönlichen Einflusse Christi, der ihn im Moment der Sünde richtet, zu fühlen.

2. Besteht die erlösende Thätigkeit Christi in der Mittheilung der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, so die versöhnende in der Mittheilung seiner ungetrübten Seligkeit; beide Thätigkeiten treten in Wirksamkeit, sobald uns der entscheidende Eindruck der Vollkommenheit Christi in seine Lebensgemeinschaft gezogen hat, die allerdings sodann wesentlich dadurch sich realisirt und erhält, daß die ursprüngliche That des Erlösers mit ihren beseligenden Folgen auch die That unseres Lebens wird.

Schleiermacher fordert um des teleologischen Charakters des Christenthums willen, daß die Versöhnung als Folge der Erlösung aufgefaßt werde. Im Erlöser selbst ist Beides die absolute Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins und die Seligkeit obwohl verschieden, doch untrennbar, so wie auch in Gott Allmacht und Seligkeit zusammengehören.

Digitized by Google

Bei den Erlösten verhält es sich so: das Erste ist das Ergriffensein von der Vollkommenheit Christi, in welcher ihnen ihre eigene Lebensbestimmung vor Augen tritt; das Zweite ist das Erwachen des Sündenbewußtseins, wie es aus der Vergleichung mit Christo entspringt; das Dritte ist das Erwachen des Erlösungsbedürfnisses; dann folgt mit der Mittheilung der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi das grundsätzliche Brechen der Macht der Sünde als des herrschenden Princips im Menschen oder die Erlösung — als deren Folge die Versöhnung sich einstellt oder die Mittheilung der Seligkeit Christi, auf Grund welcher die Uebel in Reizmittel zum Guten umgesetzt werden.

Das Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft des Erlösers hebt also Sünde und Uebel, sowie den Zusammenhang beider principiell auf, womit weder das Leiden noch die Empfindung des Leidens, sondern eben die Beurtheilung und Empfindung des Leidens als Uebel gemeint ist. Und zwar dadurch werden Sünde und Uebel grundsätzlich aufgehoben, daß beide immer nur „auf die Aufgabe des neuen Lebens", die sie nicht hindern können, bezogen werden.

Die natürliche Persönlichkeit, in ihrer selbstischen Abgeschlossenheit zu einer sinnlichen (=einzelnen) Lebenseinheit, müßte selbstredend dem Gefühle für das eigene Selbst alles Gefühl für Andere und für das Ganze unterordnen. Von ihr bleibt nun aber in der Erlösung nichts übrig als die individualisirte Intelligenz, welche in dem neuen Gesammtleben dem universellen göttlichen Einheitsprincipe oder dem Geiste völlig eingebildet wird. Damit ist aber gegeben, daß sie auch an der in dem neuen Gesammtleben herrschenden Seligkeit Theil nimmt. Seligkeit ist eben nicht in der selbstischen Lustempfindung. Seligkeit ist nur denkbar als Empfindung der Harmonie des eigenen Lebens mit sich, mit den Anderen, mit der Welt. Und da diese Harmonie nur Resultat der Erlösung ist, d. h. also der Herstellung der unbedingt dominirenden Macht des absoluten universellen Einheitsprincips über alle individuelle, sinnliche, gegensätzliche Lebensbewegung, so versteht es sich, daß Seligkeit ohne Erlösung nicht gedacht werden kann.

Ist Christus und in ihm Gott d. h. die absolute Einheit Mittelpunkt unseres Lebens geworden, erkennen wir grundsätzlich die

Digitized by Google

Oberherrschaft des Geistes über das Fleisch an und nehmen wir sie in unseren Willen auf, so fällt trotz der fortwirkenden Sünde das Bewußtsein der Strafwürdigkeit hin: wir haben den Frieden mit uns und der Welt und damit den Frieden mit Gott gefunden, und dieser Friede ist die Seligkeit.

Wie jeder „mystische" Satz seine Wahrheit nur hat in der „inneren Erfahrung", die er einfach ausspricht, so auch der Satz von der Versöhnung in der Lebensgemeinschaft mit Christo.

Die empirische Betrachtung, welche den Einzelnen als solchen ins Auge faßt, wird ja wohl constatiren können, daß die moralische Besserung nicht in geradem Verhältnisse steht zur Abnahme der Leiden des Einzelnen. Diese Leiden werden dann auch solange die Sünde fortdauert als Strafen beurtheilt und die Seligkeit wird vorwiegend als Hoffnung auf das bessere Jenseits definirt werden. Aber eine solche einseitig individualistische Empirie ist, wie früher nachgewiesen, ganz unzulänglich, weil eben der Einzelne immer nur im Ganzen existirt und nur in seinem Verhältnisse zum Ganzen die richtige Auffassung und Gestaltung seines Lebens finden kann.

Die magische Ansicht aber, welche einen causalen Zusammenhang zwischen den Leiden Christi und unserer Sündenvergebung, abgesehen von unserer Lebensgemeinschaft mit Christo, constatirt, ist nach allen Seiten anfechtbar. Ein uns „angerechnetes" stellvertretendes Strafleiden hebt weder unsere Strafwürdigkeit noch unser Schuldbewußtsein auf, und kann es nicht aufheben. Außerdem haben schon vor dem Eintreten des Leidens Christi seine Jünger in seiner Lebensgemeinschaft Erlösung und Versöhnung erfahren. Nur so viel ist zuzugestehen, daß die Seligkeit Christi sich gerade im Leiden in ihrer ganzen Vollendung zeigt, und daß demgemäß allerdings gerade das Anschauen seiner Seligkeit im Leiden im Stande sein wird, uns seine vom Leiden übrigens ganz unabhängige Seligkeit zu vermitteln. Namentlich aber kommt es darauf an, sich zu überzeugen, wie man die Versöhnung als einen rein magischen Proceß auffaßt, wenn man sie nicht als Folge der Erlösung versteht. Wie es die Sünde ist, welche uns das Leiden zum Uebel macht, so ist es die Erlösung, welche dem Leiden seinen Stachel nimmt, so daß es die aus der constanten Richtung

Digitized by Google

des Willens auf das Reich Gottes entspringende Seligkeit, sowenig wie diese, zu hemmen oder zu unterdrücken vermag.[1])

3. Es kann nicht Wunder nehmen, daß Schleiermacher einen sachlichen Unterschied zwischen seiner Auffassung des Werkes Christi und der traditionellen keineswegs anerkennt, wenn man bedenkt, daß es sich für ihn überall in der Religion um die mehr oder weniger gelungene Verwirklichung der Idee der Menschheit handelt und daß er es für möglich hält, unter allen ohnehin ausnahmelos inadäquaten Erkenntniß- und Darstellungsformen denselben religiösen Gehalt zu entwickeln.

In dieser Hinsicht ist seine Auseinandersetzung mit der kirchlichen Dreiämter- und Zweiständelehre charakteristisch.

Es ist zunächst wieder sehr fein bemerkt, daß die Vergleichung Christi mit den Propheten hinkt, weil er weder einen prophetischen Lehrauftrag noch das Gesetz als Quelle seiner Lehre für sich gelten lassen konnte, sondern vielmehr die Autorität wie den Gehalt seiner Lehre in seiner persönlichen Ausstattung und Lebensführung finden mußte. Seine Lehre ist nur der Reflex der in ihm verwirklichten Lebensoffenbarung Gottes, wie sie seine Einzelperson zur Trägerin der allgemeinen universellen Wirksamkeit Gottes auf die Welt gemacht hat. So unübertrefflich wie die Lebensoffenbarung Gottes in ihm und das aus ihr entspringende Verhältniß Christi zu Gott, so unübertrefflich ist seine Lehre, die es auslegt, um es auf Alle auszudehnen. Wenn man weiter noch Weissagung und Wunderthun zum prophetischen Amt rechnet, so übersieht man, daß eben mit der Lebensoffenbarung Gottes in Christo zum Zwecke der Herstellung eines vollkommenen Menschen „Gipfel und Ende" aller Weissagungen und Wunder erschienen ist, während an den einzelnen Wundern und Weissagungen, die Andern vor und nach ihm ja auch zugeschrieben werden, gar kein religiöses Interesse haftet.

Wenn ferner die Erlöserthätigkeit Christi unter dem Titel des hohepriesterlichen Amtes beschrieben wird, so ist jedenfalls die Trennung des leidenden und thätigen Gehorsams Christi ebenso falsch, wie die Trennung seiner Wirkungen der Versöhnung und Erlösung.

---

[1]) A. a. O. § 101.

Digitized by Google

Und wenn von einer stellvertretenden Genugthuung Christi durch beides geredet wird, so übersieht man nur wieder, daß wir Christi Thätigkeit nur kennen soweit sie uns betrifft und unsere Lebensgemeinschaft mit ihm begründet. Dann kann aber die hohepriesterliche Thätigkeit nur so verstanden werden, wie sie oben erklärt ist: daß in Christus die ganze menschliche Natur mit dem Sein Gottes erfüllt worden ist, daß Christus für uns und für das ganze Geschlecht seine Lebensvollendung bis in den Tod bewährt hat — und andererseits, daß wir in Christo, als Glieder des neuen Gesammtlebens trotz der Sünde Gott gefallen und daß wir durch die Aufnahme der Vollkommenheit Christi die Macht der Sünde und ihrer Folgen, des Uebels, brechen. Die kirchliche Lehre macht also den doppelten Fehler: daß sie das Werk Christi betrachtet ohne seinen Erfolg und daß sie die Wirkung Christi, die Erlösung und Versöhnung, an dem Einzelnen, statt an dem neuen Gesammtleben verdeutlichen will. Indem Schleiermacher diesen doppelten Fehler vermeiden will, kommt er zu folgenden Resultaten: Der s. g. thätige Gehorsam kann zwar nie als stellvertretend, wohl aber als genugthuend gelten, indem „Christus nicht nur der zeitliche Anfang der Erlösung, sondern auch die ewig unerschöpfliche und für jede Weiterentwickeluug hinreichende Quelle eines geistigen und seligen Lebens geworden ist.“ Der s. g. leidende Gehorsam kann zwar nie als genugthuend, wohl aber in dem Sinne als stellvertretend gelten, als Christus ja nie für sich die Empfindung des Uebels haben konnte, sondern immer nur als Mitgefühl mit den Sündern, die er erlösen wollte. Wir dürfen Beides zusammenfassend Christus den „genugthuenden Stellvertreter“ nennen, „in dem Sinne, daß einestheils vermöge unseres Einsgewordenseins mit ihm Gott die Gesammtheit der Gläubigen nur in ihm sieht und würdigt, anderntheils indem sein Mitgefühl mit der Sünde, welches stark genug war um die zur Aufnahme aller Menschen in seine Lebensgemeinschaft hinreichende erlösende Thätigkeit hervorzubringen, deren absolute Kraft sich in seiner freien Hingebung in den Tod am vollkommensten darstellt, immer nach unserem unvollkommenen Bewußtsein der Sünde zur Ergänzung und Vervollständigung dient.“

Digitized by Google

So kann sich auch die priesterliche Vertretung Christi nur beziehen auf die Reinigung und Vervollständigung unseres Gottesbewußtseins, wie sie einerseits aus seinem „Erscheinen vor Gott", andrerseits aus seiner durch jenes bedingten Unterstützung unserer Erhebung zu Gott entspringt.

Als der Mittler ist er Gipfel und Ende des Priesterthums. Und wie er als Repräsentant des Geschlechts Erlösung und Versöhnung selbst vollkommen erlebt und dadurch allen Anderen erworben hat, so vertritt nun sein Werk, die neue Lebensgemeinschaft, das ganze Geschlecht, indem sie für dasselbe Erlösung und Versöhnung aus der Kraft Christi erlebt, um dieselben dem ganzen Geschlecht zu vermitteln.

Auch unter dem Titel des s. g. königlichen Amtes wird nichts Neues hinzugebracht zu der unter den Begriffen der Erlösung und Versöhnung erschöpften Darstellung der in sich geschlossenen einheitlichen Wirksamkeit Christi.

Denn daß seine Wirksamkeit auf die Gründung und Erhaltung einer Gemeinschaft, die sich nur unter der Herrschaft seines Geistes entwickeln könne, beziehe, ist bereits oben erläutert. Ebenso daß seine königliche Herrschaft sich lediglich auf das Innere der Gläubigen beziehe. Diese Herrschaft ist Alleinherrschaft, wie wir uns überzeugten; denn Christi Geist verhält sich genau so zu dem Organismus der Gemeinde, wie sich in ihm das göttliche Princip zur menschlichen Natur verhalten hat.

Sie unterscheidet sich von der Weltregierung Gottes durch ihre ausschließliche Zweckbeziehung auf die Mittheilung der Erlösung und Versöhnung oder auf das Reich der Gnade. Sie kann nie in Conflikt treten zu dem unter der allgemeinen göttlichen Weltregierung stehenden weltlichen Regiment, weil sie sich lediglich auf die innere Umbildung der Persönlichkeit bezieht. Eben deshalb aber ist Christus nicht nur Vorbild, Stifter, Gesetzgeber und Meister des neuen Gesammtlebens, sondern im eminenten Sinne sein geistiger König, weil er im Unterschiede von allen Religionsstiftern das neue Leben erzeugt, mit seiner Lebenskraft fortwährend speist und durch seinen Geist unbedingt beherrscht.

Wie es nun dieselbe Wirkung ist die derselbe Christus allent-

Digitized by Google

halben ausübt, so hat die Unterscheidung des Standes der Erhöhung und Erniedrigung umsoweniger Werth, als wir ja Christus nur aus seiner überall gleichen Heilswirkung kennen und das Heilsinteresse nur daran haftet seine Person und sein persönliches Werk so zu denken, daß sich eben diese die christliche Gemeinde constituirende und beherrschende Heilswirkung in Jenem erklärt.[1])

4. Ohne Zweifel steht nun diese Lehre vom Werke Christi ebenso im Einklange mit der Lehre von der Person Christi wie diese mit der gesammten psychologisch-metaphysischen Grundanschauung, auf welche Schleiermacher seine gesammte Religionslehre aufgebaut hat, allenthalben übereinstimmt.

Die Hineinarbeitung seiner Vorstellung von der Erlösung mit ihrer naturnothwendigen Folge, der Versöhnung, in die traditionellen kirchlichen Schemata macht das nicht zweifelhaft, sondern bestätigt es vielmehr direkt. Gewiß hat Schleiermacher die kirchliche Lehre in demselben guten Glauben an die Wahrheit seiner religiösen Grundanschauung umgedeutet, in welchem er dieselbe in der christlichen Religion wiederfinden zu dürfen glaubte.

Aber wie sich nur die oberflächliche Beurtheilung seiner Lehre von der Person Christi durch die Formel: von der unsündlichen Vollkommenheit des Erlösers als der Wirkung der absoluten Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welches ein Sein Gottes in ihm war und sein Wesen constituirte, über den eigentlichen Inhalt derselben wird täuschen lassen, so kann es auch nur aus oberflächlicher Kenntniß der Schleiermacher'schen Terminologie erklärt werden, wenn man in seiner Lehre von dem Geschäfte Christi eine der christlichen Religion entsprechende Ausbildung der traditionellen Lehre von der Erlösung und Versöhnung finden will.

Denn worum handelt es sich in der Erlösung und Versöhnung eigentlich?

Die Antwort liegt im Obigen klar vor Augen. Es handelt sich 1. um die Herstellung des Uebergewichtes der die Einheit der Person repräsentirenden Vernunft über die widerstrebendeu wechselnden sinnlichen Begehrungen und Bestrebungen; 2. um die Herstellung des Uebergewichts des allgemeinen das Wesen der Menschheit con-

[1]) A. a. O. § 102—105.

Digitized by Google

stituirenden Geistes über die isolirte lediglich durch die individuelle Intelligenz geleitete sinnliche Persönlichkeit.

Die Aufhebung dieses Doppelgegensatzes, in dem sich das menschliche Leben im Zustande der Sünde bewegt, und welcher es bei dem Dominiren des sinnlichen Egoismus fortwährend in Conflikt mit sich, der Gesellschaft und der Welt bringt, erfolgt nun auf einem und demselben Wege. Nämlich sie erfolgt dadurch, daß das unterdrückte Bewußtsein von der absoluten Abhängigkeit alles endlichen Daseins und also auch der menschlichen Personen von einer einzigen absoluten Causalität die Oberhand gewinnt über das sinnlich-individuelle Bewußtsein der Einzelperson. Vollziehen wir aus der Kraft des Einflusses Christi das Gottesbewußtsein, lassen wir in uns lediglich die göttliche Thätigkeit, die geistige einheitliche Weltcausalität wirken, so ordnen sich unsere sinnlichen Bestrebungen der Einheit unserer Person, das Fleisch dem Geiste, die intelligente Persönlichkeit der Gattung, die Gattung dem Weltganzen unter, um in dieser Unterordnung die Harmonie zwischen Fleisch und Geist, zwischen Individuum und Gattung, zwischen Gattung und Natur zu finden — das ist die Erlösung, wie sie in der Aufnahme der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi erfahren und erlebt wird.

Die nothwendige Consequenz dieser Erlösung ist dann die Versöhnung. Denn allerdings, wenn wir uns völlig zu Organen der göttlichen Causalität, die Alles in gleicher Weise hervorbringt, machen, so schwindet mit der Ueberwindung aller Gegensätze durch ihre Beziehung auf die höchste Einheit, auch jede Lebenshemmung, so wird uns so gewiß auch das sogenannte Uebel zum Reizmittel für die Herstellung der allgemeinen Weltharmonie, als ja auch es oder seine objectiven Veranlassungen der einen göttlichen Causalität entspringt, welche die Welt der Gegensätze und der Conflikte hervorbringt, damit wir dieselben durch die Erhebung zu Gott, der absoluten Einheit theoretisch und praktisch überwinden und somit aus der chaotischen Einheit durch den bewußten Willen — dieses eigentliche Organ der allgemeinen göttlichen Weltleitung — zur harmonischen Einheit des Weltganzen vordringen.

Vollkommene Menschen sollen wir werden, d. h. harmonische Ganze, was nur möglich ist durch einheitliche, centrale Organisation

Digitized by Google

unseres gesammten Daseins. Der Geist ist aber Einheit, das Fleisch Vielheit; der Gegensatz zwischen Beiden kann nur aufgehoben werden durch das Eintreten der Einheit in die Vielheit.

Aber wir existiren nicht für uns, sondern nur in der Gattung. Vollkommene Menschen können wir nur werden in der Harmonie mit der Gattung. Der Gegensatz zwischen Individuum und Gattung wird aber nur aufgehoben, wenn der eine Geist der Gattung alle Individuen beherrscht, so daß die vielen ein Ganzes werden. — Endlich die Gattung existirt nur in der Wechselwirkung mit der Natur. Eine Harmonie zwischen der Gattung und Natur, wie zwischen dem Individuum und der Gattung ist nur möglich, wenn ein Princip beide beherrscht und zum Dasein als Ganzes bestimmt. Dieses Princip ist eben die absolute unendliche Einheit, welche das Weltganze causirt und zum harmonischen Zusammenwirken bestimmt. Wo das Fleisch gegen den Geist, wo das Individuum gegen die Gattung, wo die Gattung gegen die Weltordnung sich auflehnt — da ist Sünde. Wo das Fleisch dem Geiste, das Individuum der Gattung, die Gattung der Weltordnung sich unbedingt ergibt, da ist das Vollkommene. Aber hergestellt wird diese Weltharmonie eben nur dadurch, daß die einheitliche Weltursache in allen Welttheilen absolut wirkt. Denn nur so können alle Welttheile in der Harmonie des Ganzen ihre Erlösung, ihre Versöhnung finden. Was die Dialektik behauptet: daß eine einheitliche Erkenntniß der Welt nur in der Religion erreicht werde, was die Ethik ausführt: daß eine einheitliche Organisation des Weltlebens nur aus der Kraft der uns immanenten absoluten Welteinheit oder Gottes erfolgen könne, das beides findet hier seine Bestätigung. Und das Neue, nicht demonstrirbare, was die christliche Religion zur theoretischen und praktischen Lösung des anthropologisch-kosmologischen Problems hinzufügt, ist eben die geschichtliche Einführung eines absolut reinen und absolut wirksamen Gottesbewußtseins, wie es in Christo als Offenbarung auftritt, um durch ihn zum Lebensgesetze und zur Lebenskraft seiner Gemeinde zunächst zu werden.[1]) Hauptsache bleibt daß das Christenthum

[1]) In diesem Sinne bleibt das Auftreten und die persönliche Wirksamkeit Christi schlechthin wunderbar.

Digitized by Google

das gestellte Problem nicht nur theoretisch, sondern praktisch löst, deshalb ist es Erlösungsreligion. Es ist gelöst in Christo; denn in ihm ist die höchste Causalität nicht nur in ihrer absoluten Einheit klar erkannt, sondern in ihrer absoluten weltversöhnenden Kraft gleichsam Person geworden. Und eben deshalb ist die Lösung des Weltproblems in der Gattung bedingt durch das Fortwirken seines persönlichen Einflusses in der Gemeinde. Die Gattung ist deshalb erlöst und versöhnt, weil sich in einem ihrer Glieder das Weltprincip wirksam realisirt hat und nunmehr wirksames Princip in ihr geworden ist. Der Einzelne ist in der Erlösung und Versöhnung begriffen, sofern er sich zur fortschreitenden Ueberwindung von Sünde und Uebel befruchten läßt aus dem in Christo realisirten und durch ihn in der Geschichte zur vollen Wirksamkeit gekommenen geistigen Einheitsprincip.[1])

Will man Schleiermachers Christologie und Erlösungslehre aus seiner Weltanschauung erklären, so muß man sie — wie es übrigens auch der Wortlaut verlangt — nach Analogie dieser Metaphysik erklären. Will man diese Erklärung etwa zur Rettung seiner Orthodoxie verwerfen, — so lassen ja allerdings seine weitschichtigen schablonenhaften Formeln auch hier Spielraum zur Eintragung fremder Lieblingsideen. Ich denke aber es ist Zeit sich über den Inhalt seiner positiven Theologie klar zu werden, um bei der Unhaltbarkeit seiner sachlichen Erklärungen in der Befolgung seiner Methode die allein gerechtfertigte und fruchtbringende „Pflege der Schleiermacher'schen Geistes“ zu suchen, die auch hier einen Erfolg verspricht, wenn man sie nur statt auf Schleiermachers metaphysisches Pseudochristenthum auf die geschichtliche christliche Religion selbst anwenden will.

Diese Methode, welche von der in der christlichen Gemeinde anschaubaren Heilswirkung Christi (der Erlösung und Versöhnung wie Schleiermacher sagt) ausgehend auf Christus als die Heilsursache zurückschließt und somit den Heilswerth Christi feststellt, ohne sich auf nutzlose metaphysische Speculationen über sein unerkennbares Wesen oder auf religiös interesselose historische Daten einzulassen,

[1]) Man vergleiche besonders im 1. Bande Cap. IV. § 17—20. VI., § 5 f. VII., § 10 ff. V., § 34 f.

Digitized by Google

ist ja leider von ihm selbst nicht genau eingehalten, aber doch deutlich genug als der allein zum Ziele führende dogmatische Weg bezeichnet worden. Daß auf diesem Wege der volle Heilswerth Christi festgestellt werden kann, hat wie ich meine Ritschl in seiner Versöhnungslehre für alle diejenigen bewiesen, welche im Stande sind, das ethisch-religiöse Wesen des geschichtlichen Christenthums zu unterscheiden von den zeitgeschichtlichen Bedingungen seines Auftretens und seiner jeweiligen Auffassung und Darstellung in der Kirche.

Es ist hier nicht der Ort diesen Gedanken weiter zu verfolgen. Ich glaube auch auf alle Detailkritik der Schleiermacher'schen Lehre verzichten zu dürfen, nachdem ich ihren sachlichen Inhalt, wie ich meine, unwiderleglich als im engsten Zusammenhange mit seiner gesammten Weltansicht stehend, erwiesen habe. Der folgende Abschnitt wird eine weitere Probe für die Richtigkeit dieser Beurtheilung bieten.

68. Das Werk Christi, wie es sich an der einzelnen Seele vollzieht.

1. Schleiermacher stellt das in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommene Selbstbewußtsein in seiner Eigenthümlichkeit „unter den beiden Begriffen der Wiedergeburt und Heiligung" dar.

Vor der Erlösung war das Gottesbewußtsein wohl auch vorhanden, hat auch das menschliche Leben sporadisch bestimmt, aber „auf stetige Weise" bestimmt es die einzelnen Lebensmomente erst im Christenthume. In diesem Sinne ist mit dem Christenthum ein neues Leben in die Geschichte eingetreten. Aber dieses neue Leben hebt die natürliche Person, die physische Lebenseinheit des Menschen ebensowenig auf, als es ihr etwa nur „aufgepfropft" wurde. Auch ist es immer nur ein werdendes, allmählich seinem Ideale entgegen sich entwickelndes, keineswegs von dem „natürlichen" Leben losgerissenes.

Dennoch muß man es als einen Wendepunkt bezeichnen, wenn der Mensch aus der Stetigkeit des alten unter der Macht des Fleisches stehenden zu der Stetigkeit des neuen Lebens, welches unter der Herrschaft des Geistes steht, übergeht. Es ist eben eine principielle Entscheidung über den eigentlichen Lebenszweck die hier getroffen wird, welche man wohl eine Wiedergeburt nennen kann, ebenso wie man die wachsende Stetigkeit des fortschreitend aus dem alten sich

Digitized by Google

das gestellte Problem
deshalb ist es Erlösu
ihm ist die höchste
klar erkannt, sond
gleichsam Person ge
Weltproblems in d
persönlichen Einflu
erlöst und versöhnt
cip wirksam reali
geworden ist. D
begriffen, sofern
und Uebel befre
ihn in der Gese
Einheitsprincip.

Will m
aus seiner
übrigens auch
taphysik ert
seiner Orth
schichtigen
tragung f
den Inha
Unhaltba
Methode
Schleier
verspri
sches
anwe

ans
wie
zu
a

Lust nach sich in uns weckt, die Unlust über unseren
·tand zugleich hervorruft. Diese Empfänglichkeit für die
heit Christi, dieses Ergriffensein von ihr ist ohne Zweifel
.ber unzertrennlich davon ist die Einsicht in unserm Ab-
Christo und die reuige Empfindung desselben. Ohne Lust
llkommenheit Christi keine Unlust über unsere Unvollkom-
.id ohne diese letztere keine Lust an seiner Vollkommenheit,
, unsere Lebensbestimmung entgegentritt. So enge gehören
nd Reue zusammen, während beide gewirkt werden durch
)stdarstellung" Christi, welcher gegenüber wir uns also
:ein receptiv verhalten. Aber eben um deswillen ist die-
ınd nicht denkbar, ohne daß zugleich der Wille angeregt
urch Christus: das positive Verlangen die sündhaften Im-
ıszustoßen und die von ihm ausgehenden Impulse aufzu-
Dieses doppelte Verlangen bezeichnet aber eine wirkliche
.inderung — das positive und einheitliche Resultat des ge-
:n Complexes seelischer Vorgänge, welche wir unter dem Namen
ung zusammenfassen.

Dieser in sich einheitliche Proceß, wie er immer mit dem
:ibenden Eindruck von der Vollkommenheit Christi anhebt, diese
Geburt, bezeichnet nun aber nicht nur die Grenze des sünd-
n und des christlichen Lebens. Vielmehr auch die in der Kirche
orenen und Getauften haben ihn durchzumachen, so gewiß auch
.virkliche christliche Personen (Charaktere) nur durch unablässige
ßstoßung der fortwirkenden Bestandtheile des alten Lebens, wie
bedingt ist durch das immer neue Ergriffenwerden von Christo,
rden können.

Wie bei den ersten Jüngern ist es das Wort, welches auch
ı den Späteren Glaube und Bekehrung wirkt. Und zwar das Wort
.ls Träger der Vollkommenheit Christi. Denn der Christus in uns
wird nur erzeugt, wenn man so sagen darf, durch die Vergegen-
wärtigung des geschichtlichen Christus, wie sie eben durch das Wort
vermittelt wird. Diese geschichtliche Vermittelung der Gnadenwirkung
alterirt keineswegs ihren übernatürlichen Charakter. Denn wie der
...orische Christus uns allein durch das Sein Gottes in
:rlöser ist, so wirkt das in der Kirche verkündete

Digitized by Google

losringenden neuen Lebens von jenem Wendepunkt als den eigentlichen christlichen Lebensproceß unterscheiden und Heiligung nennen kann.

Diesen Lebensproceß haben wir also mit seinem Anfangspunkte hier zu beschreiben. Wohl erkennt Schleiermacher an, daß er an dem Individuum sich nur unter dem Einfluß der Gemeinschaft vollzieht. Aber weil Christus zunächst auf Einzelne gewirkt habe, und weil von den Einzelnen auch wieder der christliche Gemeingeist ausgehe, stellt er — im Widerspruche mit seiner principiellen Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft — die Lehre von der individuellen Bekehrung voran.[1])

2. Was zunächst den „Wendepunkt", den man Wiedergeburt nennt, betrifft, so wird mit dem Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft Christi zunächst unser Verhältniß zu Gott, dann aber auch unsere Lebensform verändert. Im Uebergang aus dem sündhaften Gesammtleben in die Lebensgemeinschaft mit Christo muß Jeder mit anderen Worten die religiöse Rechtfertigung und die sittliche Bekehrung erfahren.

Im Allgemeinen handelt es sich bei der Bekehrung darum, daß an Stelle des sinnlichen das Gottesbewußtsein willensbestimmend wird, bei der Rechtfertigung um die Umstimmung des Schuldbewußtseins in das Seligkeitsbewußtsein. Beides aber bedingt sich: das Schuldbewußtsein hört nur auf wenn wir uns bekehren, d. h. unseren Willen von der Kräftigkeit des christlichen Gottesbewußtseins (der Gnade) bestimmen lassen; die auf diese Weise hergestellte principielle Einheit mit Gott duldet keinerlei Bewußtsein des Getrenntseins von ihm mehr.[2])

Sehen wir näher zu, so bekundet sich die Bekehrung im Einzelnen in der Buße, d. h. in der reuigen Sinnesänderung und im Glauben d. h. in der Ergreifung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi. Indessen ist die Bekehrungsreue nicht mit der durch das Strafgesetz bewirkten zu verwechseln, sie entsteht vielmehr aus dem Anschauen der Vollkommenheit Christi, die eben

[1]) A. a. O. § 106.
[2]) § 107.

Digitized by Google

indem sie die Lust nach sich in uns weckt, die Unlust über unseren früheren Zustand zugleich hervorruft. Diese Empfänglichkeit für die Vollkommenheit Christi, dieses Ergriffensein von ihr ist ohne Zweifel das Erste, aber unzertrennlich davon ist die Einsicht in unserm Abstand von Christo und die reuige Empfindung desselben. Ohne Lust an der Vollkommenheit Christi keine Unlust über unsere Unvollkommenheit, und ohne diese letztere keine Lust an seiner Vollkommenheit, in der uns unsere Lebensbestimmung entgegentritt. So enge gehören Glaube und Reue zusammen, während beide gewirkt werden durch die „Selbstdarstellung" Christi, welcher gegenüber wir uns also zunächst rein receptiv verhalten. Aber eben um deswillen ist dieser Zustand nicht denkbar, ohne daß zugleich der Wille angeregt würde durch Christus: das positive Verlangen die sündhaften Impulse auszustoßen und die von ihm ausgehenden Impulse aufzunehmen. Dieses doppelte Verlangen bezeichnet aber eine wirkliche Sinnesänderung — das positive und einheitliche Resultat des gesammten Complexes seelischer Vorgänge, welche wir unter dem Namen Bekehrung zusammenfassen.

Dieser in sich einheitliche Proceß, wie er immer mit dem entscheidenden Eindruck von der Vollkommenheit Christi anhebt, diese neue Geburt, bezeichnet nun aber nicht nur die Grenze des sündhaften und des christlichen Lebens. Vielmehr auch die in der Kirche Geborenen und Getauften haben ihn durchzumachen, so gewiß auch sie wirkliche christliche Personen (Charaktere) nur durch unablässige Ausstoßung der fortwirkenden Bestandtheile des alten Lebens, wie sie bedingt ist durch das immer neue Ergriffenwerden von Christo, werden können.

Wie bei den ersten Jüngern ist es das Wort, welches auch in den Späteren Glaube und Bekehrung wirkt. Und zwar das Wort als Träger der Vollkommenheit Christi. Denn der Christus in uns wird nur erzeugt, wenn man so sagen darf, durch die Vergegenwärtigung des geschichtlichen Christus, wie sie eben durch das Wort vermittelt wird. Diese geschichtliche Vermittelung der Gnadenwirkung alterirt keineswegs ihren übernatürlichen Charakter. Denn wie der historische Christus uns allein durch das Sein Gottes in ihm Erlöser ist, so wirkt das in der Kirche verkündete

Digitized by Google

Wort von Christo nur insofern die Bekehrung als es eben die Göttlichkeit Christi den Hörern in ihrer lebendigen Kraft zu Gemüthe führt.[1])

Was nun die Frage betrifft, wie sich der Mensch eigentlich in dem Acte der Bekehrung, dessen Ursächlichkeit doch allein in der durchs Wort vermittelten Vollkommenheit Christi zu suchen ist, verhalte, so versteht es sich von selbst, daß er nicht passiv dabei bleiben kann. Denn er ist eben auch hier Mensch: d. h. bewußter Wille. Schon das Verständniß des Wortes von Christo ist ohne menschliche Activität nicht denkbar. Aber auch das Eindringen der Gnadenwirkung in das Centrum der Persönlichkeit setzt die Receptivität, die ja auch Thätigkeit ist, im Menschen voraus und wird gleichsam von ihr zum Ziele geführt. Wenn man also annehmen muß, daß die neuen realen Lebenskräfte im Menschen nur durch die befruchtende Wirkung des Geistes Christi gesetzt werden, so kommt es doch zu wirklichem neuem Leben nur, wenn die lebendige Empfänglichkeit sich für sie geöffnet und sie wirklich recipirt hat. Die Analogie mit der Erzeugung des physischen Lebens liegt vor Augen. Die receptive Thätigkeit des Menschen ist zur Entwickelung des christlichen Lebens so nöthig, wie die befruchtende Thätigkeit Christi. Und selbst das Setzen der neuen Lebenskeime, welches die causale Priorität der letzteren sicher stellt, würde erfolglos sein, wenn nicht die menschliche Natur von Hause aus disponirt und angelegt wäre für diese Umbildung in den christlichen Charakter (den wahren Menschen).

Indessen den vorwiegend „leidentlichen" Zustand des Menschen in der Bekehrung zugestanden, so sind mit dem Momente der Befruchtung auch bereits die Motive der Selbstthätigkeit gegeben. Denn empfangen wir durch Christus „Sein Gottes", so empfangen wir eben damit so gewiß „Thätigkeitsimpulse" als eben die absolute Einheit (Gott) absolute Thätigkeit ist. Die vorbereitende Gnade steigert nur unsere Empfänglichkeit, die wirsame Gnade hingegen belebt unsere Selbstthätigkeit. Denn das Verlangen nach Gott ist nur „der unaustilgbare Rest jener ursprünglichen göttlichen Mittheilung, welche die mensch-

[1]) § 107 u. 108.

liche Natur constituirt." Dieses Verlangen (die Einheitstendenz) ist es, welches (wie bei der Menschwerdung Christi) durch die Bekehrung in „personbildende Selbstthätigkeit gesteigert wird", wodurch dann erst ein zusammenhängendes neues Leben constituirt wird.

Was versteht nun Schleiermacher unter Rechtfertigung, dem zweiten constitutiven Momente in der Wiedergeburt?

Antwort: Die Aenderung unseres Verhältnisses zu Gott durch die Sündenvergebung und Adoption — auf Grund und in Folge des wahren Glaubens an den Erlöser (der Lebensgemeinschaft mit Christo).

Die Rechtfertigung ist dasselbe für das „ruhende" was die Bekehrung für das „thätige" Bewußtsein ist. Die Buße kommt in der Sündenvergebung, der Glaube in dem Kindschaftsbewußtsein zur Ruhe. Wie die Buße bezeichnet die Sündenvergebung das Ende des alten Lebens, und wie der Glaube bezeichnet das Kindschaftsbewußtsein den Anfang des neuen Lebens. Alle vier Momente sind integrirende Bestandtheile des einen entscheidenden Actes der Wiedergeburt.

Wie kommt aber bei der Fortdauer der Sünde der Wiedergeborene zur Aufhebung des Strafwürdigkeitsbewußtseins, des Schuldgefühls? Eben dadurch, daß er die fortwirkende Sünde als etwas principiell Gebrochenes und Fremdes in sich erkennt, sobald das beherrschende Princip seines Lebens in der Gemeinschaft mit Christo der Geist geworden ist. „Und so wird ihm des Glaubens wegen das Bewußtsein der Sünde zu dem der Sündenvergebung."

Die Adoption aber ist „Theilhaben an der Sohnschaft Christi", wodurch eben die aktive Heiligung garantirt wird. Ohne sie wäre die Sündenvergebung kein constantes Verhältniß zu Gott, sowie die Adoption ohne Sündenvergebung gar nicht denkbar wäre. Die uns durch Christus verliehene Einheit mit Gott schließt die Sündenvergebung in sich ein, und die Sündenvergebung ist das erste Merkmal derselben mit Beziehung auf das alte Leben, ohne daß indessen eine Priorität des einen oder anderen Moments festgestellt werden könnte. Der kirchlichen Lehre gegenüber bemerkt Schleiermacher sehr richtig: die Rechtfertigung als göttlicher Akt könne nicht außer Beziehung zu der Wirksamkeit Christi und ihrem Erfolge an den Gläubigen,

Digitized by Google

der Bekehrung, gedacht werden. Noch weniger als zeitlicher Akt Gottes, sondern nur als zeitliche Wirkung eines ewigen Aktes im Bewußtsein der Gläubigen, die sich in ihrem Verhältniß zu Gott verändert finden. Es ist ein göttlicher Akt, der in der Schöpfung und Neuschöpfung durch Christus sich realisirt, nämlich am Bewußtsein des Menschen, der immer nur derselben Wirkung Gottes (der absoluten Determination des Vielen durch das Eine) inne werden kann, ihrer aber immer nur inne wird nach Maßgabe seiner freien Empfänglichkeit.[1])

Unter dem Begriffe der Heiligung stellt Schleiermacher das neue Leben des Christen selbst dar, so wie es unter den Impulsen des Gottesbewußtseins sich immerfort aus der Wiedergeburt zum constanten Charakter entwickelt.

Der stetige Wille nicht mehr den Impulsen des sündhaften Gesammtlebens, sondern ausschließlich den Impulsen, welche von der Vollkommenheit Christi ausgehen, zu folgen, ist es, der den Christen macht. Aber dieser Wille entwickelt sich im fortgehenden Kampfe gegen die fortwirkende gewohnheitsmäßige Sünde im Einzelnen, wie gegen die Versuchungen von außen. Eben um deswillen, weil die eigene Sünde immer wieder durch die Gesammtsünde aufgeregt wird, bietet die Heiligung nicht das Bild einer geradlinigen Entwickelung mit stetem Fortschritt dar, sondern der Kampf des neuen gegen den alten Menschen, in dem Stillstand und Rückfall Raum finden, ist die Signatur des christlichen Charakters, der sich indessen als solcher dadurch behauptet, daß er nicht nur principiell mit der Sünde gebrochen hat, sondern auch faktisch dieselbe wenigstens „keinen neuen Boden" gewinnen läßt.

Darin aber liegt der Unterschied des Christen und Christi, daß der Letztere stetig, ununterbrochen und fehllos „zum Dienste des ihn beseelenden Princips" sich entwickelt hat.

Das Bewußtsein der principiellen Einigung mit dem göttlichen Princip und das constante Wollen des Reiches Gottes ist das Sichgleichbleibende im Christen, hingegen die Handlungen und sogar die Zweckbegriffe, welche dieselben leiten, können gar nicht freibleiben

---

[1]) § 109.

Digitized by Google

von andersartigen Impulsen, welche auch den Christen immer wieder mit Sünde beflecken und demgemäß mit Unlust erfüllen. Nur ein der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers „verwandtes“ Leben ist es also, welches „der Stand der Heiligung heißt.“

Sünden freilich, welche die Wiedergeburt rückgängig machen und den Gnadenstand aufheben könnten, gibt es für den Christen schlechterdings nicht mehr. Gerade weil die Gnade Schleiermacher eine Realität ist, welche im Menschen das neue Leben reell setzt, kann er sie nicht für verlierbar halten. Und das um so weniger, als sie weil göttliche, stetige Wirkung auf den Menschen ist. Ebenso ist die Vergebung der Sünde eine stetige und constante Wirkuug Gottes durch Christus. Sobald sich der Christ im Momente des Sündigens erinnert, daß er dem Reiche Gottes angehört, hat er die Vergebung. Der Einzelne erscheint im neuen Gesammtleben allein als der Schuldige, aber eben wegen seiner Zugehörigkeit zu dem neuen Gesammtleben wird ihm alle Schuld vergeben, die der fortwirkende Zusammenhang mit dem alten Gesammtleben der Sünde zur Folge hat. Und das umsomehr als Gott das menschliche Leben nicht nach seinen einzelnen Momenten, sondern als Ganzes, also mit Einschluß der einstigen Vollendung beurtheilt.[1])

Jeder hat sein Versuchungsgebiet in denjenigen Zweigen der Sinnlichkeit, welche vor seiner Wiedergeburt die meiste Gewalt über ihn hatten, aber dasselbe liegt nur im Berufsgebiet, d. h. in denjenigen Anforderungen, welche vermöge seiner Stellung im Gesammtleben an ihn ergehen. Jeder Kampf gegen Versuchung ist also zugleich Thätigkeit im Gottesreich. Und durch diesen Kampf ist die richtige Anwendung der göttlichen Sündenvergebung bedingt, so wie die richtige Anwendung der Adoption durch die Lebendigkeit unseres Glaubens bedingt ist.

Was endlich die s. g. guten Werke der Wiedergeborenen betrifft, so sind dieselben natürliche Wirkungen des Glaubens und als solche Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens.

Die Frage nach der Nothwendigkeit der guten Werke für die Seligkeit hat keinen Sinn. Die Rechtfertigung ist für uns bedingt

---

[1]) § 110 f.

Digitized by Google

durch die Bekehrung und diese durch jene. Da nun die guten Werke durch die vorangehende Bekehrung bedingt sind, die Rechtfertigung aber als Folge der Bekehrung verstanden werden muß, so kann von einer Bedingtheit der Rechtfertigung durch die Werke überall nicht die Rede sein.

In die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen, sind wir von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in seiner Person mit ergriffen, und die Zustimmung zu diesem Zustande wird ein beständiger thätiger Wille die Vereinigung fortzupflanzen, und was dieser Wille hervorbringt ist ein gutes Werk, wäre es auch nur der anfangende Widerstand gegen die Sünde. In diesen guten Werken wird der Glaube festgehalten und bewährt.

Unsere Vereinigung mit Christo im Glauben ist ebenso wesentlich ein thätiger Gehorsam „wie sein Leben ein thätiger Gehorsam der menschlichen Natur gegen das ihm einwohnende Sein Gottes war", „und unsere Aufnahme in seine Lebensgemeinschaft schon ebenso der befruchtete Keim aller guten Werke, wie der Vereinigungsakt schon der Keim war aller erlösenden Thätigkeit."

Die Meinung, daß diese vom Glauben ausgehenden guten Werke nicht frei seien, ist Mißverstand, da schon die lebendige Empfänglichkeit des Menschen in der Bekehrung ein freier Zustand ist. So ist auch das Wollen des Reiches Gottes ein freies, denn es gibt überhaupt nur freien Willen, „und das fortwährend sich empfänglich den Einwirkungen Christi öffnen und fortwährend mit jenem Willen thätig sein, ist der Lebensproceß des neuen Menschen."

In der Bekehrung ist Christus allein thätig, der Einzelne nur empfänglich und jeder Moment des thätigen Glaubens der in Analogie mit dem Anfang neues Leben wird, muß sofern er eine Fortschreitung enthält Christo zugeschrieben werden. Denn wir können das neue Leben so wenig wachsen, wie entstehen machen. Jeder Moment aber der Glaubensthätigkeit sofern er Ausdruck des in uns gesetzten, aber auch uns gehörigen Willens ist, ist auch unser Werk. In diesem Sinne kann man von der vorbereitenden und wirksamen eine mitwirkende Gnade in der Heiligung unterscheiden.

Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens können aber die guten Werke nicht sein, da sie zugleich Sünden sind. Nur das was Aus-

Digitized by Google

druck unserer Lebensgemeinschaft mit Christo darin ist, nicht das Wechselnde und Einzelne, sondern die Person als Ganzes, das constante Wollen des Gottesreichs kann Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein. Und eben dieses mit dem Wollen des Gottesreichs stets verbundene innere Bewußtsein ist die begleitende Seligkeit. Von Lohn kann aber hier nicht gesprochen werden, denn die Gewährleistung für die Fortschritte in der Heiligung ist bereits in der Wiedergeburt gesetzt. Auszuschließen sind nun aber alle asketisch-moralische Uebungen. Denn es gibt keine besonderen zur Erhöhung unserer Kräfte abzweckenden Handlungen. „Ist mit dem Glauben das Wollen des Reiches Gottes entstanden: so entstehen jedem Gläubigen aus seiner Stellung in der Welt nach Maßgabe der seinem Willen zu Gebot stehenden Kräfte und seiner Kunde von dem Zustande seines Kreises Aufforderungen zur Thätigkeit für das Reich Gottes. Die Summe dieser Verhältnisse bildet sein Berufsgebiet, dessen Vorstellung sich mit dem Wollen des Reiches Gottes auf das innigste verbindet und in diesem müssen alle guten Werke jedes Einzelnen liegen, so daß was nicht zu seinem Beruf gehört, auch für ihn nicht ein gutes Werk ist.“ Vielleicht gehören in gewissen Perioden und Verhältnissen des Lebens Kraftübungen zum Beruf, sonst aber gereicht eben die Berufsthätigkeit selbst zur Kraftübung. Woraus folgt, daß wir keine Gnadenmittel anerkennen, die nicht zugleich gute Werke sind und daß alle guten Werke zugleich Gnadenmittel sind.[1])

3. Ich habe schon oben bemerkt, daß Schleiermacher die Lehre von dem neuen Gesammtleben oder vom Reiche Gottes in consequenter Verfolgung seiner methodologischen Grundsätze ebensowohl der Lehre von Christo, wie der Lehre von der individuellen Bekehrung hätte voranstellen müssen. Aber auch so bleibt es durchaus unklar, welchen Antheil an der individuellen Bekehrung er Christo und welchen er der Kirche zumißt, ebenso wie der Modus der Einwirkung beider auf das Individuum keineswegs zur vollen Deutlichkeit entwickelt wird.

Was nun den Vorgang der individuellen Bekehrung, wie er im einzelnen Subjecte verläuft, selbst betrifft, so ist klar, daß es sich

---

[1]) § 112.

Digitized by Google

für ihn um nichts anderes handelt, als um die Umbildung der natürlichen, isolirten, sinnlichen Einzelpersönlichkeit in die geistige Persönlichkeit, welche das Weltgesetz zu ihrem Lebensgesetz macht und eben dadurch die Versöhnung mit sich, mit der Welt und mit dem Weltgesetze selbst oder mit Gott findet. Es ist das psychologische Entwicklungsgesetz, welches vermöge der in Christo gesetzten Kraft des Gottesbewußtseins in seiner Gemeinde zum vollständigen Vollzug kommt.[1]) Denn nur durch die Beziehung auf die absolute Einheit gewinnt der Mensch die Kraft die Einheit mit sich, mit der Gattung und der Naturwelt zu erreichen. Und die harmonische Organisation des Einzelnen wie der Gemeinschaft durch Unterwerfung des Sinnlichen unter das Geistige — das ist ja das Ideal des gesammten Culturprocesses wie es im Gottesreiche angeschaut und realisirt wird. Ebenso ist es klar, daß die Rechtfertigung lediglich die Folge und der Reflex der Bekehrung ist und daß der gesammte einheitliche christliche Lebensproceß auf die im Gesammtleben fortwirkende Erlöserkraft Christi als entscheidende Causalität zurückgeführt wird.

Es ist nun ein entschiedenes Verdienst Schleiermachers das individuelle Christenthum lediglich als einen persönlichen innerlichen Lebensproceß durch den die Idee der Menschheit an Jedem realisirt werden soll, verstanden zu haben. Und eben aus dieser ganzen lebensvollen Auffassung, der wir auch hier begegnen, dürfte sich ja wohl der eminente praktische Erfolg seiner Theologie größtentheils erklären. Eine andere Frage aber ist es wieder, ob er mit seinen Bestimmungen den specifisch christlichen Gehalt dieses Lebensprocesses, sowie seinen gesetzmäßigen Verlauf im Einzelnen zutreffend erklärt habe. In Beziehung auf die erste Seite der Frage bietet die ganze Auseinandersetzung keinen Anlaß unser früheres Urtheil irgend wie zu modificiren. Es ist auch hier nicht der Gegensatz zwischen persönlicher Schuld und dem heiligen Liebeswillen Gottes, zwischen

---

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. I. § 2 und die Christologie, aus welcher Vergleichung deutlich hervorgeht, daß es sich bei „der Vollendung der Idee der Menschheit" durch das Christenthum lediglich um die Ausführung des allgemeinen psychologischen Programms handelt.

Digitized by Google

schwachem oder bösem Willen und dem in Christus geschichtlich gewordenen ethischen Lebensideal, endlich zwischen natürlicher Hinfälligkeit und ewiger Lebensbestimmung des persönlichen Willens, welcher im Individuum durch Christus gelöst werden soll, sondern der kosmisch-anthropologische zwischen Sinnlichkeit und Geist, Individuum und Gattung, Gattung und Naturwelt, welcher in der unbedingten Unterordnung unter die durch Christus vermittelte einheitliche Weltcausalität allerdings nicht nur theoretisch, sondern praktisch gelöst wird. Das Reich Gottes ist eben, wie oben bemerkt, die in ihrem Verhältnisse zur Naturwelt einheitlich organisirte Menschheit; und der Weg zum Reiche Gottes ist der allgemeine Culturproceß, das Erkennen und Organisiren der Gesellschaft in ihrem Verhältnisse zur Natur. Und der Vollzug desselben ist, wie schon die Ethik und Dialektik lehren, religiös bedingt, weil nur aus der Erhebung zur höchsten Einheit oder zu Gott dem Menschen die Kraft zur Lösung dieser Aufgabe kommt. Woran sich dann leicht die Ausführungen über die grundlegende und maßgebende Bedeutung Christi als des Offenbarers dieser höchsten Einheit in ihrer lebendigen Kraft anschließen konnten.

Was aber die Form des Processes betrifft, so zeigt sich hier wieder Schleiermachers psychologische Feinheit. Der entscheidende Anstoß der neuen Lebensbewegung erfolgt sobald die Vergegenwärtigung der Vollkommenheit Christi denjenigen Eindruck in uns hervorruft, in welchem uns eben diese Vollkommenheit als unser eigentliches Lebensziel und Lebensgesetz gewissermaßen aufgenöthigt wird. Was nun freilich nicht möglich wäre, wenn wir nicht für dieses Lebensideal angelegt wären. In diesem Sinne geht also der Glaube, nämlich die innerliche Zustimmung zu dem Lebensideale, welches uns in Christo anziehend und überwältigend entgegentritt, der Buße d. h. also der reumüthigen Erkenntniß unseres Abstandes von demselben voran.

Während andererseits freilich die grundsätzliche Willensentscheidung für Christus sowohl dem Motive der Erlösungsbedürftigkeit, wie dem Motive des Vertrauens in die Erlöserkraft Christi entspringt, Motiven, welche dann das gesammte christliche Leben begleiten.

Digitized by Google

Ebenso richtig ist es, daß Schleiermacher die Wiedergeburt nicht als plötzlichen Akt und als absoluten Bruch mit der natürlich-sittlichen Entwickelung verstehen will, andererseits aber doch die Entscheidung für das christliche Lebensideal auf Grund des Ergriffenseins von demselben als Wendepunkt in der gesammten geistigen Entwickelung bezeichnet. Es ist das richtig, weil eben erfahrungsmäßig — will man den christlichen Lebensproceß als Willens- und nicht als Naturproceß verstehen — auch die grundsätzliche Entscheidung für das Christenthum wieder in Frage gestellt werden kann, und weil dieselbe nur in dem Maße aufrecht erhalten und durch den Willen realisirt wird, als man sich in der Ueberzeugung befestigt sieht, mit dem christlichen das wahre menschheitliche Ideal ergriffen zu haben.

Unmöglich dagegen kann die Behandlung der Seite des Vorgangs befriedigen, welche Schleiermacher unter dem Begriffe der Rechtfertigung darstellt. Daß er die relative Selbständigkeit des Bedürfnisses nach Sündenvergebung übersehen hat bei seiner einseitig sittlichen (im vorher bezeichneten Sinne!) Auffassung des Christenthums, ist um so auffallender, als ja erfahrungsmäßig dieses Bedürfniß constitutive Bedeutung in den geschichtlichen Religionen hat, sogar in den vorwiegend ästhetisch-naturalistischen Religionen. Es erklärt sich das aber leicht, wenn man sich erinnert, wie die ästhetisch-pantheistische Metaphysik Schleiermachers gerade seiner Geltung und Befriedigung keinen oder doch nur sehr spärlichen Raum lassen konnte. Ebenso wie sich aus ihr erklärt, daß der ganze Proceß vorwiegend nach Analogie des Naturprocesses beschrieben wird, wobei natürlich der Faktor des persönlichen sittlichen Willens zu kurz kommen mußte.

69. Wie die Welt im Erlösungsbewußtsein erscheint.

Für die Beurtheilung der Welt vom Standpunkte des christlich frommen Selbstbewußtseins ist durchaus maßgebend das neue Gesammtleben, in dem der Erfolg des Erlösungswerkes Christi evident ist und in welchem auch das Individuum alle seine Heilserfahrungen macht, ja welches ihm dieselben vermittelt.

Die Welt erscheint uns von hier aus theils als zu erlösende,

Digitized by Google

theils als erlöste. Der Gegensatz zwischen Christus und dem Sünder erscheint hier als Gegensatz zwischen der das neue Gesammtleben repräsentirenden Kirche und der das sündhafte Gesammtleben repräsentirenden „Welt." Der Proceß der Wiedergeburt und Heiligung wie wir ihn am Einzelnen angeschaut haben, begegnet uns jetzt wieder als gemeinschaftlicher geschichtlicher Proceß der in das Reich Gottes umzubildenden (Menschen-)Welt. Denn nicht dem Individuum als solchem, sondern der Gattung galt Christi Erlösungswerk. Die „geheiligte Kirche" war ursprünglich nur in ihm, die erlösungsbedürftige Kirche in seiner Umgebung. Durch die Mittheilung seiner Erlöserkraft hat sich dann die geheiligte Kirche über seine Person hinaus erweitert zu einem Gesammtleben von Wiedergeborenen und fortentwickelt durch die Fortpflanzung dieser Kraft, so daß jederzeit der Gegensatz zwischen geheiligter und erlösungsbedürftiger Kirche in Geltung steht — bis eben die ganze Menschheit zum Reiche Gottes verbunden ist.

Es ist aber vorerst unklar gelassen, ob die unter den vorbereitenden Gnadenwirkungen stehende äußere Kirche als identisch zu denken ist mit „der Welt", deren Erlösungsbedürftigkeit sich ja auch nur als Wirkung der vorbereitenden Gnade verstehen läßt, oder ob drei Kreise zu unterscheiden sind: 1. die „innere, wahre, geheiligte Kirche", welche die Erlöserkraft Christi repräsentirt, 2. die „äußere", unter der durch die wahre Kirche vermittelten vorbereitenden Gnade stehende erlösungsbedürftige Kirche, 3. die s. g. Welt, die zwar nie ohne den Einfluß der vorbereitenden Gnade gedacht werden kann (sowenig wie vor Christus so wenig nach ihm), aber doch von jener sich unterscheidet, sofern sie entweder noch nicht zum Bewußtsein ihrer Erlösungsbedürftigkeit und Christi Erlösungsfähigkeit gekommen ist, oder aber der Gnade direkt widersteht.

Ebenso kann der ganz unklare Titel des Abschnittes, welcher wohl den dogmatischen Dreischlag Schleiermachers (frommes Selbstbewußtsein, Weltanschauung, Gottesidee) weiterführen soll, allerdings etwas Anderes erwarten lassen als die ausgeführte Lehre von der Kirche. Wir werden auf Beides zurückkommen. Genug vorerst, daß Schleiermacher die Lehre von der Kirche unter diesem Titel behandelt und zwar in den drei Abschnitten: 1. von dem Entstehen

Digitized by Google

und 2. von dem Bestehen der Kirche in der Welt; 3. von der Vollendung der Kirche.

70. Von dem Entstehen der Kirche.

1. Das Entstehen der Kirche verdeutlicht Schleiermacher „mittelst“ der Lehren von der Erwählung und der Mittheilung des heiligen Geistes. Die Erstere nämlich sucht das Dasein der Kirche aus der allgemeinen göttlichen Weltregierung begreiflich zu machen, während die Zweite die Kirche als moralische Person aus dem sie beherrschenden, die Wechselwirkung der Einzelnen bedingenden Lebensprincipe des heiligen Geistes Christi erklärt. Beide Lehren basiren nun aber auf dem Gegensatze der äußeren Kirche der durch die Predigt des Evangeliums von Christo Berufenen und der inneren Kirche der Erwählten, in welchen allein der heilige Geist als organisatorisches Lebensprincip wirksam ist.

Was zunächst die Erwählungslehre betrifft, so handelt es sich bei ihr um die Bezeichnung desjenigen Gesetzes der göttlichen Weltregierung, vermöge dessen niemals alle gleichzeitig Lebenden gleichmäßig in das Reich Gottes aufgenommen werden.

Man kann nämlich wohl annehmen, daß der Wirkungskreis der vorbereitenden Gnade gleichzeitig das ganze erlösungsbedürftige Geschlecht umfaßt. Aber wie die reale Mittheilung der wirksamen Gnade (der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins) nur von einem Punkte ausgehen konnte, so konnte sich dieselbe auch nur allmählich, durch persönliches Wirken ihrer Träger, verbreiten. So erscheint auch Christi Wirken räumlich und zeitlich begrenzt und überdies in seinem Erfolge durch die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht nur, sondern auch durch „das geheimnißvolle Angezogen- und Abgestoßenwerden“ bedingt, während die Tendenz desselben auf alle Zeit und alle Welt gerichtet war. Gerade so verhält es sich mit dem Wirken des heiligen Geistes, diesem „Sein Gottes“ in der Gemeinde.

Diese Ordnung nun, nach welcher die Verbreitung und Fortpflanzung der Kraft des Gottesbewußtseins räumlich und zeitlich bedingt ist und somit immer nur an Einzelnen und einzelnen Gruppen und Generationen wirksam wird, nennen wir deshalb Erwählung,

Digitized by Google

weil sie in der göttlichen Causalität begründet werden muß, wie diese die Naturordnung zur Bedingung macht für die Verwirklichung der Heilsordnung.[1])

Da nun freilich durch diese Naturordnung der Heilsverwirklichung nicht nur Einzelne, sondern ganze Völkergruppen von der Erlösung ausgeschlossen bleiben oder doch nie über den Stand der vorbereitenden Gnade hinauskommen, so postulirt unser zum Gattungsbewußtsein erweitertes frommes Selbstgefühl eine allgemeine ewige Erlösung. Denn ohne dieses Postulat würde das christliche Gottesbewußtsein particularistisch begrenzt, was indessen sowohl durch den monotheistischen wie namentlich durch den teleologischen Charakter desselben verboten wird. Wir kennen eben Gott nur als Gott der ganzen Welt, und wir kennen ihn nur, wie er die Welt absolut causirt d. h. also schlechthin als Thätigkeit. Der Gegensatz zwischen der absoluten Thätigkeit Gottes, wie sie sich auf das Weltganze (Naturordnung) und der durch das Weltganze vermittelten göttlichen Thätigkeit, wie sie sich auf die Einzelexistenzen richtet, soll durch die Mittheilung der Kraft des Gottesbewußtseins Christi aufgehoben werden, — aber nach Maßgabe jener ersteren, d. h. allmählich, in räumlich-zeitlicher Begrenzung. Und eben die Allmählichkeit der Entwickelung der Gattung (wie des Einzelnen) bezeichnet die Naturform der Entstehung der Kirche.

Die Wiedergeburt des Geschlechts verhält sich wie die Menschwerdung Christi und die Wiedergeburt des Einzelnen. Sie erfolgt nämlich „wenn die Zeit erfüllt ist." Und da sie nach Maßgabe der naturgesetzlichen Form aller Entwickelung vorher gar nicht wirksam werden kann, so ist die Frage albern, warum der Einzelne, oder ein Volk, oder das Geschlecht nicht früher wiedergeboren worden seien. In dem Gesammtbild der nach Realisirung ihrer Idee ringenden Menschheit verschwinden alle Gegensätze vor der Einheit des Zieles für Alle und der Absolutheit der göttlichen Kraft, welche (durch Christus?) zum Ziele treibt, ebenso wie dem Individuum im Vollbesitze der Erlösung das Mißfällige des früheren Lebens in der Seligkeit des neuen verschwindet, mag es dieselbe nun früher oder

---

[1]) § 117.

Digitized by Google

später, — den persönlichen Unsterblichkeitsglauben vorausgesetzt — im Diesseits oder Jenseits erreichen.

Vor Christus waren die Menschen in Beziehung auf das Gottesbewußtsein wesentlich gleich, durch ihn werden sie ungleich, indem eben die Einen die Erlösung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls von der Herrschaft des sinnlichen Weltbewußtseins erleben, die Anderen nicht. Soll nun diese Gleichheit und diese Ungleichheit in der einen göttlichen Causalität begründet werden, so muß man eben eine allmähliche gemeinschaftliche Entwickelung der Menschheit zum Reiche Gottes annehmen. Sonst wird die göttliche Causalität als Willkür gedacht, „welche die Einen begnadigt, die Andern verdammt;" oder die Menschheit wird als ungleich beanlagt gedacht, so daß die Einen unfähig erscheinen zur Erlösung (Manichäismus), die Anderen einer solchen gar nicht bedürftig (Pelagianismus). Die aus der Absolutheit der göttlichen Causalität und der wesentlichen Gleichheit der Menschen gefolgerte Universalität der Erlösung fordert also geradezu, daß man die fortschreitende allmähliche Entwickelung der ganzen Menschenwelt in die Vollkommenheit und Seligkeit des Reiches Gottes festhält.

Wollte man dagegen eine völlige Auswirkung nicht nur des Seligkeits-, sondern auch des Unseligkeitsbewußtseins im Jenseits annehmen, so würde man damit faktisch die Seligkeit überhaupt in Frage stellen, da uns durch das Gattungsbewußtsein jedenfalls eine Seligkeit verleidet werden müßte, die wir nur für uns und nicht zugleich für Alle fühlten.[1])

2. Soviel zur Einleitung. Gehen wir nun zur Erklärung der Entstehung der Kirche zunächst näher auf die Erwählungsidee ein, so kann dieselbe nur die göttliche Vorherbestimmung des ganzen menschlichen Geschlechts zur Seligkeit in Christus sicherstellen wollen. Es ist die doppelte Aussage des christlich-frommen Selbstbewußtseins, daß unsere Thätigkeit im Gottesreiche vermittelt ist durch die Freistellung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls durch Christus und daß unsere Entwickelung in demselben bedingt ist durch die allgemeinen natürlichen Verhältnisse. Das

---

[1]) A. a. O. § 118.

Digitized by Google

gilt insbesondere von dem die vorbereitende Gnade und die wirksame Gnade verbindenden Momente der Wiedergeburt. Die rechtfertigende göttliche Thätigkeit ist nur eine Seite der allgemeinen göttlichen Weltordnung. Somit concurriren in der Wiedergeburt eigentlich drei Momente: die individuelle Eigenthümlichkeit, die äußeren gesellschaftlichen Verhältnisse, die Gnade. Ist das Reich Gottes die Vollendung der Menschheit und ist die Vollendung der Menschheit ein allmählicher Entwickelungsproceß von den niederen Bewußtseinsformen zur höchsten, so kann auch von einem Gegensatze zwischen der natürlichen Weltordnung und der Gnadenordnung Gottes in keiner Weise die Rede sein. Vielmehr „entsteht das Reich der Gnade oder des Sohnes nur in der schlechthinigen Einheit mit dem Reich der allwissenden Allmacht oder des Vaters, und da die gesammte Weltordnung mit der Welt zugleich ewig in Gott ist, so geschieht im Reiche der Gnade nichts ohne göttliche Vorherbestimmung."

An den außerhalb der Gemeinschaft Christi Stehenden hat sich eben diese Vorherbestimmung noch nicht realisirt. Daß es für Einige eine entgegengesetzte Vorherbestimmung Gottes gäbe, können wir auf Grund des christlichen Gemeinbewußtseins nicht behaupten. Die Vorherbestimmung zum Heile ist eine und dieselbe für Alle. Nur für eine beschränkte Zeit, nicht an sich hat der Satz Giltigkeit, daß Gott die Einen auserwählt, die Anderen übersieht oder verwirft. Wir haben also auch die Nichtchristen als Gegenstände der die Kirche sammelnden göttlichen Thätigkeit zu betrachten und demgemäß zu verfahren. Dabei ist freilich immer vorausgesetzt, daß das zeitliche Leben nicht die Grenzen der göttlichen Gnadenwirksamkeit bezeichnet, sondern daß dieselbe über den Tod hinaus fortgeht.[1])

Begründet muß die Erwählung demnach werden einerseits im vorhergesehenen Glauben der Erwählten, andererseits im göttlichen Wohlgefallen.

Dieser Gegensatz gilt eben für das ganze Gebiet des freien Handelns. Jeder menschliche Willensact ist Resultat und Ursache zugleich. In beider Hinsicht steht indessen jeder unter der allge-

---

[1]) A. a. O. § 119.

Digitized by Google

meinen göttlichen Determination, die eben die Weltregierung ist, und die nicht in Gegensatz steht zu dem göttlichen Heilswillen durch den sie zum Ziele gebracht wird.

Ueberall handelt es sich um den großen „Vereinigungsact“ göttlicher und menschlicher Natur, wie er vor Christus als Tendenz, in ihm als vollkommen realisirt und eben darum durch ihn als realisirbar am ganzen Geschlecht erscheint. Das göttliche Verfahren ist daher überall identisch; das menschliche Verhalten verschieden, sofern eben die Einen früher, die Anderen später nach Maßgabe ihrer Entwickelung sich der göttlichen Determination bewußt werden und ihr hingeben, um damit ihre Wiedergeburt, ihre Rechtfertigung und Heiligung zu finden.

Bevor die Disposition bei Einzelnen wie Völkern vorhanden ist, kann die göttliche weltverbindende Causalität nicht zu deren persönlichem Wollen werden, und andererseits wenn nicht die göttliche Causalität diese Disposition durch das Gesetz der natürlichen Entwickelung (Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein) weckte, würde die „Menschwerdung der göttlichen Natur“ auch nicht realisirt. Daß nun Einzelne (Personen oder Völker) der Gesammtheit diese Einigung mit Gott vermitteln, ist ebenfalls in der gesetzmäßigen Entwickelung der Welt begründet, wobei dann Christus immer der entscheidende Vorzug bleibt, durch die absolute Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins Allen Anderen, auch den Heroen der Religion als Mittler gegenüberzustehen und „somit den Wendepunkt“ in der Menschheitsgeschichte allein zu bilden.

Gerade bei Beantwortung der Frage nach der Entstehung der Kirche muß jede atomistische Betrachtungsweise abgelehnt werden. Die Bestimmung des Menschengeschlechts und die gesetzliche Entwickelung desselben ist der Rahmen in dem die Erwählung Christi und der Gemeinde erst ein verständliches Bild wird. Die ganze Welt in ihrer Totalität betrachtet, ist gut d. h. beruht auf dem göttlichen Wohlgefallen, ebenso ist das Reich Gottes als Ganzes betrachtet gut. Dann ist aber auch Alles was zu seiner Entwickelung gehört, Christus nicht nur, sondern die ganze Ausstattung der Menschheit und das Gesetz ihrer Entwickelung gut, d. h. auf göttlichem Wohlgefallen beruhend. Nur das Sichentziehen dem allge-

Digitized by Google

meinen Fluße, das Sichloslösen vom Ganzen, das eigensüchtige Beharren beim Einzelnen, wie es als Möglichkeit mit der Mannichfaltigkeit isolirter Existenzen gegeben ist, kann nicht auf die göttliche Erwählung zurückgeführt werden, so gewiß eben das Weltgesetz die sich dem Ganzen entgegenstemmende Individualität als solche aufhebt oder bekehrt.

Deduciren freilich kann man die Nothwendigkeit der Erlösung nicht. Aber den Gang des Erlösungswerkes in der Weltgeschichte auf das göttliche Wohlgefallen zurückführen — das ist Postulat der christlichen Frömmigkeit, die in der durch Christus vermittelten besonderen Abhängigkeit von Gott ja nur die volle Realisirung der allgemeinen natürlichen Abhängigkeit von ihm erfährt, und zwar erfährt als einen Entwickelungsprozeß der im Einzelnen wie im Ganzen seine Zeit haben will.

Die Hauptsache ist, daß man den göttlichen Rathschluß wie er nur als wirksamer Wille zu denken ist, seiner Absolutheit und Universalität nicht entkleidet, indem man ihn von menschlicher Beschaffenheit abhängig macht, wie das nicht nur der Pelagianismus, sondern auch der Manichäismus thut.

„Unsere Darstellung", sagt Schleiermacher wörtlich, „weiß von keinem unbedingten Rathschluß über einen Einzelnen, indem alles einzelne einander gegenseitig bedingt, sondern erkennt nur einen unbedingten göttlichen Rathschluß, durch welchen nämlich das Ganze in seinem ungetheilten Zusammenhang vermöge des göttlichen Wohlgefallens so ist wie es ist. Keineswegs also als ob der Einzelne schon irgend wie und was wäre abgesehen von diesem göttlichen Rathschluß und durch diesen würde er nur selig oder nicht; sondern jeder wird nur erst weil und insofern ein solches und ein so wirksames Element in dem Ganzen nach dem göttlichen Wohlgefallen gesetzt ist, also jeder wird zu einem Gliede der christlichen Gemeinschaft bereitet, weil er als ein Gläubiger vorhergesehen ist." [1])

Die Interpretation dieser Erwählungstheorie ergibt sich von selbst, wenn man dieselbe vergleicht mit der Lehre von der Erlösung und von der Schöpfung, beziehungsweise Erhaltung. Handelt es

---

[1]) A. a. O. § 120.

Digitized by Google

sich bei der Erlösung um die wirksame Anbahnung der Vollendung der Schöpfung, so kann ein Gegensatz zwischen Natur- und Heilsordnung nicht bestehen. Beide sind in derselben göttlichen Causalität gegründet und demselben Weltzwecke untergeordnet. Mit der Weltschöpfung ist auch die Weltvollendung gegeben. Die erstere setzt die vielheitliche Erscheinungswelt in ihrer Gegensätzlichkeit, die zweite bringt der Menschenwelt die Einheitlichkeit der absoluten Weltcausalität zum Bewußtsein und befähigt sie zugleich die Harmonie des Geistigen und Physischen, des Einzelnen und Allgemeinen wirklich herzustellen. So ist das Reich Gottes in demselben göttlichen Willen begründet, der die Welt auf es anlegt. Die naturgemäße Weltentwickelung, wie sie durch die Sünde gestört wird, wird durch Christus wieder in Gang gebracht. Die Gemeinde des Gottesreichs realisirt die Weltidee, indem sie die ganze Welt unter der absoluten Causalität Gottes ihre Einheit finden läßt.

Vor der Betrachtung des Weltverlaufs im Ganzen bestätigt sich diese Lehre von der allgemeinen wirksamen Erwählung Aller, wenn man nur beachtet, wie der Einzelne oder ganze Völkergruppen nur nach Maßgabe des natürlichen Entwickelungsgesetzes der Realisirung der Idee sich annähern. Aber zu nichts Anderem sind wir erwählt als zum Innewerden der absoluten Einheit: deshalb müssen wir zuvor unser enges Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitern, ein Proceß, den Christus aufs Wirksamste in uns anregt. Und nur als wirksam ist die göttliche Erwählung zu denken, d. h. als absolute Determination nach Maßgabe des natürlichen Entwicklungsgesetzes der Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein, so daß das Innewerden der absoluten Einheit immer zugleich ein Determinirtwerden durch dieselbe ist, zum Zwecke der Herstellung der Weltharmonie durch Unterstellung des Einzelnen unter das Allgemeine, des Vielen unter das Eine. Der Entwicklungsproceß des Einzelnen, wie ihn die Psychologie, der Menschheit, wie ihn die Metaphysik beschreibt, ist zugleich der christliche Heilsproceß, wie er aus der chaotischen Einheit des Geistigen und Sinnlichen durch den bestimmten Gegensatz dieser beiden Weltfaktoren hindurch die höhere Einheit derselben in Gott sucht und mit

Digitized by Google

der Hilfe Christi findet. Nur so vollendet sich die Idee der Menschheit und realisirt sich der göttliche Weltplan.

Einen anderen Sinn kann man durch die Anlehnung Schleiermachers an die kirchlichen Ausdrücke getäuscht in diese Erwählungslehre eintragen. Aber auslegen kann man sie nur nach Maßgabe dieser überall zu Grund liegenden Metaphysik.[1])

71. Fortsetzung: von der Mittheilung des heiligen Geistes.

1. Das neue Gesammtleben besteht nun darin, daß seine Glieder theils aufeinander wirken, theils miteinander, beides „um immer mehr Eins zu werden“, und endlich darin, daß die gewonnene Einheit des Geistes auch zur äußeren Darstellung gebracht wird.

Man könnte sich denken, daß das Aufeinanderwirken sein Ende fände, wenn eben Alle in gleicher Weise von dem neuen Leben ergriffen wären, wobei indessen immer noch das Wirken einer Generation auf die andere bliebe. Hingegen das Miteinanderwirken zur Darstellung des gemeinsamen inneren Lebens so gewiß auch in einer vollkommen christlichen Gemeinschaft niemals aufhören würde, als eben der eine Geist sich in Jedem anders darstellt und Jeder demnach der Ergänzung durch Alle bedarf um an dem vollen Reichthum des Christenthums Theil zu haben.

In dieser gemeinsamen Richtung Aller auf die Förderung des Ganzen kommt nun die Einheit des christlichen Lebensprincips zu Tage, wie es sich in den unendlich verschiedenen Individualitäten darstellt um dieselben im Zusammenwirken zu einer moralischen Person zu verbinden. Aehnlich wie die verschiedenen Volkstypen durch die Einheit der Gattung nicht aufgehoben werden, hebt der Gemeingeist die Individualität seiner Träger nicht auf. Und sowie die verschiedenen Volkstypen von dem gemeinsamen Typus der Gattung beherrscht werden, so werden die verschiedenen christlichen Typen beherrscht von der Einheit des Geistes, der von Christo ausgeht, um die geistige Einheit des Geschlechts herzustellen. Aber der heilige Geist, der die Christen verbindet, ist so gewiß identisch mit dem rein menschlichen Gattungsbewußtsein, als Christus der zweite Adam, der Vollender der Menschheit ist. Die Mittheilung des heiligen

[1]) Vgl. bes. Bd. I. Cap. I. und II.

Digitized by Google

Geistes und das Erwachen des reinen Gattungsbewußtseins ist eines und dasselbe. Es sind nämlich die egoistischen Sonderinteressen Einzelner und ganzer Völker, welche das reine d. h. das allgemeine universelle Gattungsbewußtsein aufhalten und hemmen. Also dieselben Interessen, welche das Gottesbewußtsein in seiner Reinheit und Kräftigkeit nicht zur Entfaltung kommen lassen. So erklärt sich denn auch wie die Mittheilung der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi zugleich Mittheilung der Kräftigkeit des Gattungsbewußtseins d. h. der allgemeinen Menschenliebe ist. Das Bewußtsein von der Einheit der ganzen Welt in Gott, hat das Bewußtsein der Einheit des Menschengeschlechts zur unmittelbaren Folge. Daher die religiöse Begründung der Humanitätsidee im Christenthume! Daher der religiöse Impuls (die Liebe zur Welteinheit oder zu Gott) in der christlichen d. h. der allgemeinen Menschenliebe. Daher endlich das Recht der Behauptung der Uebernatürlichkeit des Princips des heiligen Geistes, da allerdings erst die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi das Gattungsbewußtsein in der Kirche realisiren konnte. Denn außer der Kirche ist sowenig das reine Gattungsbewußtsein, wie außer Christo das reine Gottesbewußtsein. Und die Realisirung der Idee der Gattung in der Kirche erklärt sich eben nur aus der Wirksamkeit des Gottesbewußtseins oder des heiligen Geistes in der von Christo ausgehenden Lebensgemeinschaft.[1])

Zu Lebzeiten Jesu war dieser Gemeingeist in den Jüngern immer nur receptiv und deßhalb unvollständig. „Denn ein Gesammtleben ist noch um so weniger ein Gemeinwesen, je mehr es von einem einzelnen Leben abhängt." Die erste Jüngergemeinde war aber nur eine Gemeinde von Lernenden, eher einem Hauswesen vergleichbar wie einem Gemeinwesen. Jesu persönliche Anweisungen waren für sie maßgebend. Jetzt hingegen wird Keinem etwas einzeln und unmittelbar von Christo befohlen. Vielmehr ist es seine sündlose Vollkommenheit, sein reiner nur „auf die Verwirklichung des Gottesreichs gerichteter Wille", welcher die Gemeinde beherrscht, während die Anwendung dieses Gesammtwillens auf die einzelnen Verhältnisse Jedem überlassen bleibt. Also handelt es sich jetzt nicht nur um die Em-

[1]) A. a. O. § 121.

Digitized by Google

pfänglichkeit für die Bestimmung durch jenen Grundwillen, sondern um die Selbstthätigkeit zugleich durch die er in einer Reihe einzelner Willensacte gleichsam zerlegt wird. Eben deshalb aber kann auch im Reiche Gottes Keiner etwas ausrichten ohne jenen das Ganze beherrschenden Gesammtwillen zu seinem eigenen zu machen und ohne sich in der Verwirklichung desselben, die ja immer nur in einer begrenzten Richtung möglich ist, der Ergänzung durch Alle anderen zu versichern.

„Wie sich in den Jüngern nach der Entfernung Christi ihre gemeinsame Auffassung in eine selbstthätige Fortsetzung seiner gemeinschaftbildenden Thätigkeit umsetzte und erst dadurch, daß diese auf die fixirte Auffassung Christi bezogen zum unvergänglichen Gemeingeiste wurde, die christliche Kirche entstanden ist: so muß auch Jedem der in dem Kreise der vorbereitenden Gnade durch die Wirkungen des christlichen Lebens auf ihn und die Durchströmung der Thätigkeit Anderer durch ihn diesen christlichen Gemeingeist nur als Empfänglichkeit besaß, ebenfalls sowie durch den Glauben das Walten des Reiches Gottes in ihm begründet ist, sein Bezugnehmen auf die in dem Gesammtleben fixirte Auffassung Christi sich in solche Selbstthätigkeit umsetzen und dies ist die Mittheilung des heiligen Geistes.“ [1])

Der Erwählungsgedanke ist demnach für Schleiermacher ebenso Ausdruck für die metaphysische Determination der gesammten Menschheit zu dem Ganzen einer moralischen Person, wie die Lehre von der Mittheilung des heiligen Geistes Ausdruck ist für den geschichtlichen Gang der Realisation der Menschheitsidee unter dem Drucke der absoluten Welteinheit, wie er auf Einzelne wirkt, um durch dieselben auf Andere zu wirken, wie er absolut kräftig auf Christus wirkte und deßhalb durch ihn organisatorisch in der Gattung gewirkt hat. Daß die universelle Tendenz Gottes mit der Menschheit sich immer nur geschichtlich d. h. an Einzelnen, durch diese an Anderen u. s. w. realisirt, ist eben das Gesetz der geschichtlichen Entwickelung über dessen begrenzter Ausführung man die Universalität der Tendenz des Gottesreichs nicht übersehen darf.

Daß es sich bei der Erwählung wie bei der Mittheilung des Geistes um nichts anderes handelt als um diese Herstellung der Ein-

[1]) A. a. O. § 122.

Digitized by Google

heit unseres Geschlechts ist ebenso klar, wie daß die Herstellung aus der Kraft der absoluten Welteinheit, welche das Gottesbewußtsein repräsentirt, erfolge. Dabei kommt Schleiermacher nicht in Widerspruch mit seiner Theorie über die Entstehung des Gottesbewußtseins. Denn wenn uns auch die Welt die absolute Einheit vermittelt, wenn wir auch zuerst das Naturganze und die gattungsmäßige Menschheit entdeckt haben müssen, bevor wir der Einheit beider in Gott inne werden, so wird nun das absolute Abhängigkeitsgefühl in seiner Beziehung zur höchsten Einheit erst zu der Stärke gebracht, die Voraussetzung seines organisatorischen Wirkens im Einzelnen (Wiedergeburt und Heiligung) wie in der Gesammtheit (Reich Gottes beziehungsweise Kirche) ist. Eben wegen dieser absoluten Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins ist Christus Urheber der Lebensbewegung, welche die Einheit der Gattung unter dem religiösen Impulse herstellen soll. Und eben deswegen weil nur im Ganzen der Gemeinde, an welcher die Idee des Geschlechts realisirt wird, die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, die im Einzelnen immer durch Sünde gehemmt ist, fortlebt, ist der Gemeingeist, oder der heilige Geist der Gemeinde Fortsetzer des Lebenswerkes Christi. Dem Einzelnen vermittelt also immer die Gemeinde die Erlösung d. h. die Herstellung seiner Einheit mit sich, mit der Gattung mit der Welt auf Grund seiner Einheit mit der absoluten Welteinheit oder Gott; ebenso wie die Gemeinde „der Welt", d. h. der nichtchristlichen Menschheit das Reich Gottes vermittelt. Wenn nun aber im Ganzen der Gemeinde die absolute Kraft des Seins Gottes in Christo vorhanden ist, so ist schwer einzusehen, wie Schleiermacher andererseits das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig erklären mag, von seinem Verhältniß zu Christo und wie die Verkündigung des Wortes von Christo in der Gemeinde Bedingung ihrer Existenz als christlicher Gemeinde sein soll. Oder es ist das wenigstens von ihm nicht deutlich gemacht.

2. Möglich indessen, daß die Erklärung des Wesens des heiligen Geistes auch zur Lösung dieser Fragen beiträgt.

Der heilige Geist soll nun zunächst als solcher früher nicht

Digitized by Google

dagewesen und überhaupt nur für die Jüngerschaft Jesu dasein. Er stammt eben aus der Erlösung, ist aber selbstredend sowenig wie das Göttliche in Christo ein eigenes übernatürliches Wesen, in welchem Falle er ja niemals Gemeingeist der Menschheit werden könnte. Vielmehr ist er eine durch Christus vermittelte eigenthümliche „Wirkungsweise“, sei es auf die Gläubigen, sei es in ihnen, durch welche eben die unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit Christi sich über seine Person hinaus wirksam erweist.

Wie die Vernunft nur eine ist in der Menschheit trotz der verschiedenen Anlagen, so ist der Geist nur einer in der Gemeinde trotz der verschiedenen Gaben, nur daß er in dem einen stärker, in dem anderen schwächer auftritt. Jeder hat ihn also nicht in seinem persönlichen sondern in seinem Gemeinbewußtsein (ebenso wie wir Gott nur in unserem Weltbewußtsein haben). Personbildend wie in Christo ist deshalb der Geist in keinem Einzelnen, sondern nur in der Gemeinde. Zur Person, d. h. „der stetigen Einheit des Selbstbewußtseins“ der Wiedergeborenen gehört immer auch das frühere sündhafte Leben. Eine völlige Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur findet in ihnen so wenig statt, wie ein constantes ununterbrochenes Wirken nach Maßgabe der göttlichen Natur. Nur im Gesammtgeist, wie er von Christo ausgeht, ist diese völlige Einheit, im Einzelnen wird sie immer nur, und zwar wird sie durch den Einfluß des Gesammtgeistes, indem also allein die völlige Einheit des Göttlichen und Menschlichen wie in Christo realisirt ist. Und zwar ist es die Wirkung des Gemeingeistes, welche in allen Einzelnen dieselbe, diese erst zu dem Ganzen von geistigen Personen zusammenfügt und somit in der Gemeinde und durch dieselbe an den Einzelnen die Menschheitsidee realisirt.

Der Unterschied zwischen der gewöhnlichen menschlichen Vernunft und dem heiligen Geiste kann also auch nach diesem nicht anders aufgefaßt werden als so, daß die Vernunft das geistige Einheitsprincip repräsentirt wie es in der sinnlich begrenzten Einzelperson gebunden ist und deßhalb auch in dieser nicht völlig zur Herrschaft kommt, daß hingegen der heilige Geist als absolut kräftiges universelles Einheitsprincip die persönliche Vernunft gleichsam erst in

Digitized by Google

Wirksamkeit setzt, indem er sie eben von der sinnlichen individuellen Schranke durch die Unterordnung unter die allgemeine weltbeherrschende Vernunft befreit. Dadurch wird aber nichts anderes erreicht und bezweckt als die Herstellung der Einheit des menschlichen Geschlechts, die eben mit der bloßen Natureinheit der Gattung ebensowenig gegeben ist, wie mit der Natureinheit der sinnlichen Person schon die constante Einheit des geistigen Charakters im Einzelnen gesetzt ist.

Durch den heiligen Geist soll nun eigentlich die Lebensgemeinschaft des Wiedergeborenen mit Christo hergestellt und unterhalten werden. Es ist dasselbe: wiedergeboren werden, mit Christo in Lebensgemeinschaft treten, den heiligen Geist empfangen. Denn mit dem Allem erreichen wir dasselbe: die religiöse Kindschaft oder die Einheit mit Gott und in Folge davon die Herrschaft über die sinnliche Welt, wie beides das Wesen des Gottesreichs constituirt.

„Das Treiben des heiligen Geistes in uns ist also nie etwas anderes als göttlicher Antrieb zur Gemäßheit mit dem was Christus vermöge des Seins Gottes in ihm menschlich gewesen ist und gewirkt hat. Und das Leben Christi in uns ist nichts anderes als Wirksamkeit für das Reich Gottes durch das Zusammenfassen der Menschen in der von ihm ausgehenden Liebe d. h. Kraft des christlichen Gemeingeistes."

Ohne Christus würde das „göttliche Wesen" nicht wirksam der menschlichen Natur eingepflanzt, würde ein neues göttliches Gesammtleben nicht entstanden sein. Aber ohne diesen geschichtlichen Erfolg Christi, der Stiftung des neuen Gesammtlebens, würde kein Einzelner des göttlichen Lebens theilhaftig werden, da es eine unmittelbare Einwirkung Christi auf den Einzelnen nicht gibt.

Ein Wunder ist nun diese Verbreitung des Geistes Christi nicht, sondern nur sein erstes vollkräftiges Auftreten in Christo selbst. Also ist auch die Entstehung der Kirche nicht Wunder im eigentlichen Wortsinne. Allenfalls das „plötzliche Ueberspringen aus der fragmentarisch-erregten Empfänglichkeit in die zusammenhängende gemeinsame Selbstthätigkeit" erscheint uns (wie alle plötzlichen Bekehrungen) als Wunder.[1])

[1]) § 124.

Digitized by Google

Eben um deswillen weil der heilige Geist der zum Gemeingeiste des neuen Gesammtlebens erweiterte Geist Christi ist, stellt die von ihm beseelte Kirche in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommene Abbild des Erlösers dar.

In dem einzelnen Wiedergeborenen ist nämlich bei der Ungleichheit des Verhaltens des psychischen Organismus zu dem constanten geistigen Einheitsimpulse niemals das wirkliche Abbild des Erlösers anzutreffen, dessen gesammtes Leben dermaßen von dem absoluten Einheitsbewußtsein bestimmt war, daß man sagen kann, die Gottheit sei in ihm Person geworden. Die Kirche hingegen sofern sie durch den heiligen Geist zu einer moralischen Person verbunden ist, erscheint als das echte Abbild des Erlösers. Da nämlich das Sein Gottes sich überall absolut gleich ist, so gehen von ihm in der Kirche dieselben Impulse aus, die Christus beherrscht haben. „Daher auch sowohl die Auffassungsweisen als die Handlungsweisen der Kirche dieselben sind wie die des Erlösers, indem ja in jedem eineinzelnen Mitglied und daher auch im Ganzen dieselben menschlichen Kräfte gegeben sind, welche auch in ihm zur Einheit mit dem göttlichen Princip aufgenommen waren." Aber nur in ihrer Reinheit ist die Kirche Abbild des Erlösers, sofern man also absieht von den Sünden der Wiedergeborenen. Und nur in ihrer Totalität, weil nur im Ganzen des Gesammtlebens der Wiedergeborenen, deren Einseitigkeiten ausgeglichen und deren Unvollkommenheiten aufgehoben werden.

Demzufolge sind die Erwählten erwählt zur Mittheilung des heiligen Geistes, wie sie ihren Erfolg hat in der Wiedergeburt des Einzelnen und in der Herstellung der Einheit des Ganzen.[1])

3. Es ist zweifellos, daß Schleiermacher in der Lehre von der Entstehung der Kirche seiner metaphysischen Weltanschauung nicht untreu geworden ist. Die universell-kosmische Tendenz der absoluten Einheit die vielheitliche gegensätzliche Erscheinungswelt zu einem Ganzen, das jene Einheit in seiner Vielheit abspiegelte, zu bestimmen, realisirt sich in der Gemeinde des Gottesreichs oder in der Kirche. Diese Realisirung des Zweckes den Gott mit der Welt hat an der

---

[1]) § 125.

Digitized by Google

Gemeinde findet nach historischen Gesetzen statt, d. h. sie findet durch Einzelne an Einzelnen und sie findet in stufenmäßiger Entwickelung statt. Schleiermacher will eben keineswegs die Realität der Erscheinungswelt leugnen. Aber dieser Proceß ist nur das In-Wirksamkeit-treten der göttlichen Erhaltung d. h. der absoluten Determination alles Endlichen durch die höchste Einheit, wie sie in der Gravitation des Einzelnen zum Ganzen in die Erscheinung tritt.

Dieser Weltproceß kommt dem Menschen zum Bewußtsein, und ebendeßhalb ist der Mensch allein zur theoretischen und praktischen Lösung des Weltproblems befähigt.

Aber er ist es nur dann, wenn er über die vielheitliche Erscheinungswelt hinaus sich zur höchsten Einheit emporziehen läßt. Deshalb ist denn auch Christus Erlöser, weil in ihm die absolute Einheit als personbildendes Princip war, um dann durch ihn personbildend auf die Menschheit zu wirken d. h. sie zu einem Ganzen zu machen, das von der Welteinheit erfüllt und getragen die Harmonie mit sich und mit der Naturwelt in der Culturarbeit herstelle.

Schleiermacher verweist selbst auf die Lehre von der Wiedergeburt, die denselben Proceß, der hier am Ganzen demonstrirt wird, am Einzelnen erläutert. Eine Vergleichung der Lehre vom Entstehen der Kirche mit jener bestätigt diese unsere Auffassung und läßt die weitere Ausführung obigen Urtheils überflüssig erscheinen.

Darauf aber müssen wir noch zurückkommen, daß allerdings die Bestimmung des Verhältnisses des heiligen Geistes zur Kirche, der Kirche zum Einzelnen und aller drei zu Christo keineswegs klar und übereinstimmend verläuft. Schleiermacher erklärt ganz richtig, daß der heilige Geist von Christo in die Kirche komme und daß die Kirche dem Einzelnen den heiligen Geist vermittele. Andererseits aber scheint er ein direktes Verhältniß zwischen Christus und dem Einzelnen vorzubehalten, wofür ja auch die Erklärung der Grunddifferenz zwischen Katholicismus und Protestantismus spricht. Indessen wird hierauf bei der weiteren Ausführung der Lehre von der Kirche noch Rücksicht zu nehmen sein.

Hauptresultat dieses Abschnittes bleibt, daß der heilige Geist die auf die Stufe ungehinderter vollkräftiger Wirksamkeit erhobene

Digitized by Google

Vernunft ist, und daß das „Wunder des Christenthums" auch hiernach in nichts anderem gefunden werden kann als in dem geschichtlichen Auftreten einer *absoluten* Kräftigkeit des Einheitsbewußtseins (=Gottesbewußtsein) in Christo, wodurch „die Idee der Menschheit" an ihm und durch ihn an Allen ihre Realisirung in dem erläuterten Sinne des Wortes findet.

72. Von dem Bestehen der Kirche im Zusammensein mit der Welt.

1. Das Sichgleichbleibende in der Kirche ist ihr Verhältniß zu Christo und dem sie beseelenden heiligen Geiste, das Wechselnde ihr Verhältniß zur Welt.

Nämlich die Welt ist kein Ganzes, sondern nur ein immer wechselndes Aggregat in Abstoßung und Anziehung begriffener Elemente. Die Kirche ist ein Ganzes, eine geschichtliche Person, weil sie von der Einheit des heiligen Geistes als ihres wirksamen Selbstbewußtseins beherrscht wird. Freilich ein vollkommenes Ganzes wie Christus ist sie nicht. Nur grundsätzlich sind die Weltelemente, an denen sie Theil hat, unter die Einheit ihres Princips gebracht, nicht virtuell. Das Veränderliche, das in Christo der Einheit seines Selbstbewußtseins widerstandlos sich unterwarf, ist in der Kirche keineswegs immer und überall bestimmt durch den heiligen Geist d. h. die *absolute* Einheit, sondern oft noch durch die menschliche Natur, d. h. die Einheit der natürlichen, vereinzelten, entgegenstrebenden *persönlichen* Vernunft, sei es ganzer Gruppen, sei es isolirter Personen. Im heiligen Geist ist kein Grund zu verschiedenen Kirchen, sondern im Volkscharakter; in ihm ist kein Grund zu verschiedenen Sitten und Lehrmeinungen, sondern in der Individualität der Menschen wie sie durch Temperament, Natur und historische Entwickelung modificirt werden.

Da nun aber der absolut eine heilige Geist nur in der Mannichfaltigkeit der Kirchen, beziehungsweise der kirchlichen Lehrmeinungen und Sitten erscheint, so ist es unmöglich „das Wesen" der Kirche darzustellen ohne ihre Erscheinung, wie sie nur zum einen Theile aus ihrem Wesen, zum andern hingegen aus der Welt sich erklärt.

Wir können indessen unterscheiden wesentliche, unveränderliche

Digitized by Google

Grundzüge, in welchen die Stetigkeit der zeitlichen Entwickelung der ihrem Ideale sich nähernden Kirche hervortritt, und diejenigen aus dem Gegensatze des Kirchenprincips zur Welt entspringenden Beschaffenheiten, welche in der Verwirklichung des Kirchenideals ganz wegfallen werden.

Betrachten wir zuerst die unveränderlichen Grundzüge der Kirche, an welcher die Stetigkeit ihrer Entwickelung hängt. Trotz ihres Zusammenseins mit der Welt bleibt die Kirche sich überall selbst gleich: 1. weil das Zeugniß von Christo, wie es sich in der Schrift und im Dienst am Wort findet, immer dasselbe ist, 2. weil die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christo auf denselben Anordnungen Christi beruht, der Taufe und dem Abendmahle, 3. sofern der gegenseitige Einfluß des Ganzen und der Einzelnen durch das Amt der Schlüssel und das Gebet im Namen Jesu immer gleich geordnet ist.

Einerlei wie verschieden diese constanten Lebensformen in den verschiedenen Kirchen und Sekten gedeutet und gehandhabt werden, wesentlich sind sie jeder Kirche, die ihren christlichen Charakter nicht aufgeben will, was sich daran erprobt, daß in ihnen als Abbildern der wesentlichen Thätigkeiten Christi selbst nur diese wieder erscheinen: in Schrift und Predigt die prophetische, in den Sakramenten die hohepriesterliche, in der Kirchenleitung die königliche Thätigkeit. Indem somit die Gemeinde dem Einzelnen gegenüber die Erlöserthätigkeit Christi vermittelst des ihr einwohnenden heiligen Geistes fortsetzt, erzielt sie auch an diesen dieselben Wirkungen, durch welche ihr Dasein als Ganzes bedingt ist: die Sündenvergebung und Heiligung wie sie durch die stete Vergegenwärtigung Christi in Wort und Sakrament vermittelt werden und wie sie den Einzelnen dem Ganzen als Glied einfügen.

2. Was die Schrift angeht, so wird zunächst das Vorurtheil abgewiesen, als ob durch ihre Autorität der Glaube an Christus begründet werden könne. Wäre nämlich wirklich ein allgemeingiltiger Beweis für die absolute Glaubwürdigkeit der Schrift zu führen, so könnte derselbe doch nie den Glauben an Christus hervorrufen. Dieser wird nur erzeugt, wenn die mündliche, persönliche Darstellung Christi das Erlösungsbedürfniß befruchtet, und zwar heute so gut

Digitized by Google

wie in der apostolischen Zeit. Und nur sofern die Schrift die lebendige Anschauung Christi als des Erlösers uns vermittelt, ist sie fähig Glaube, nämlich religiösen Glauben oder Heilsglauben zu erwecken. Die Frömmigkeit kommt nicht aus der Inspirationslehre. Und die Theologie kann keinen anderen Schriftbeweis führen wollen als den der Uebereinstimmung des aus der religiösen Erfahrung zu erhebenden Glaubens mit dem altchristlichen. Für die kirchliche Lehre aber ist die Schrift (Neuen Testamentes) als erstes Glied in der Reihe der christlichen Glaubensdarstellungen normativ, weil eben ihre Verfasser in der lebendigen Erinnerung an Christus noch ein Correktiv gegen jüdische und heidnische Verunstaltungen des Christenthums besaßen, was den Späteren abgeht.

Den Begriff der Eingebung kann man daher auch nur in dem Sinne auf die Entstehung dieser Schriften anwenden, als ihre Verfasser nichts Eigenes, sondern Christus als den einzigen Träger vollkommener göttlicher Lebensoffenbarung darstellen wollen. In diesem Sinne war „das Reden und Schreiben der vom Geist getriebenen Apostel ein Mittheilen aus der Offenbarung Gottes in Christo", in jedem anderen Sinne sind Schriften wie Reden der Apostel ihr eigenes menschliches Werk. Die apostolische Eingebung ist uns deshalb werthvoller wie jede andere, weil sie die unmittelbarste Reception des Gegenstandes ist. Dabei liegt aber kein Grund vor sie als Schriftsteller „inspirirter" vorzustellen, wie als Redner oder als Leiter der Gemeinden. Vielmehr „participirt" ihre schriftstellerische Thätigkeit an dem Bestimmtsein ihrer Gesammtthätigkeit durch Christus. Und wie ihre Gesammtthätigkeit selbstredend nicht nur durch Christus oder den heiligen Geist bestimmt war, sondern auch durch ihre menschliche und nationale Eigenthümlichkeit, sowie durch die Zeit, in der sie wirkten und auf die sie wirken wollten, so gilt das natürlich auch von ihrer historischen oder didaktischen Schriftstellerei.

Bei der Abfassung wie Sammlung der s. g. kanonischen Schriften war demnach der heilige Geist insofern thätig, als die Schriftsteller eben Christus darstellen wollten zur Befriedigung des Erlösungsbedürfnisses und als die Gemeinde mit richtigem religiösem Instincte diejenigen Schriften

Digitized by Google

auswählte, die ihr Erlösungsbedürfniß am meisten befriedigten.[1])

Von diesem Gesichtspunkte entscheidet Schleiermacher auch die Frage nach der Authentie der neutestamentlichen Schriften. Die gemeinsame christliche Erfahrung, daß durch diese und keine anderen Darstellungen des Christenthums unser Erlösungsbedürfniß gesättigt wird, ist das Zeugniß des heiligen Geistes, dem wir vertrauen dürfen, auch wo wir über die Verfasser nichts sicheres aussagen können.[2])

Eben um deswillen ist auch die Schrift Norm für die Lehre in der Kirche wie für den Glauben, und ohne diese Norm werden beide immer der Gefahr der Verflachung und Verirrung ausgesetzt sein. Die Fähigkeit der Schrift Christus in seiner Erlöserkraft zu vergegenwärtigen macht ihren Werth als Gnadenmittel aus, und dieser ihr praktischer Werth wird durch das religiöse Urtheil festgestellt unabhängig von aller literarischen und historischen Kritik, mit der eben in der Kirche und für den Heilszweck der Kirche ganz und gar nichts anzufangen ist. Deshalb hat aber auch das Alte Testament für die christliche Gemeinde als solche eigentlich gar keinen Werth.[3])

Der Vorzug dieser Ausführungen liegt ohne Zweifel in der Geltendmachung des specifisch religiösen Werthes der Schrift, wie er eben durch ihre Heils-Wirkungen allein sicher zu stellen ist, und allerdings unabhängig ebensowohl von der mit Recht gänzlich aufgegebenen Inspirationslehre wie der jeweiligen Resultate der literar-historischen Kritik für die Gemeinde festgestellt werden kann und soll.

Nicht weil es in der Bibel bezeugt ist, ist das Christenthum die wahre Religion, sondern weil es unser Heilsbedürfniß vollkommen befriedigt. Das ist der maßgebende Gesichtspunkt, von dem aus der religiöse Werth auch der Urkunde der Gründungsepoche des Christenthums festgestellt wird. Die Schrift wirkt nicht Erlösung

[1]) § 129 ff.

[2]) Hingegen lautet der Rath sehr bedenklich: „lieber wissentlich künsteln in der Auslegung als ein Resultat aufstellen, welches eine minder reine Auffassung des christlichen Glaubens verrathen könnte!"

[3]) § 132.

Digitized by Google

und Versöhnung, sondern Christus. Sofern aber die Schrift die authentische und die unmittelbare Vergegenwärtigung Christi uns vermittelt, hat sie eben vor allen anderen Bekundungen des christlichen Glaubens deshalb den Vorrang, weil sie in der Darstellung des ursprünglichen Christenglaubens zugleich dessen geschichtlichen Grund und seine objectiven Bedingungen uns vermittelt.

Gewiß ist die Frage damit nicht erledigt, warum nun der älteste Ausdruck des christlichen Glaubens maßgebend für alle Zeit sein soll. Und hier ist diese Frage auch nicht zu erledigen. Aber sieht man von den künstlichen Auseinandersetzungen mit der traditionellen Lehre von der Schrift ab, so wird man eben die richtigen Gesichtspunkte für die Beurtheilung des Gnadenmittelwerthes der Schrift nicht verkennen.

Was ferner den Dienst am göttlichen Worte betrifft, so beruht derselbe auf dem Gegensatze vorwiegend zur Selbstthätigkeit und vorwiegend zur Empfänglichkeit qualifizirter Glieder der Gemeinde und wird bald unbestimmt und zufällig in der freien religiösen Mittheilung, bald förmlich und geordnet in der öffentlichen gemeinschaftlichen Verkündigung ausgeübt.

Und zwar gilt jener Gegensatz nicht nur im äußeren, sondern auch im inneren Kreise der Kirche. Immer werden vorwiegend Selbstthätige — durch „Darstellung ihrer inneren lebendigen Frömmigkeit“ — dieselbe geistige Bewegung in vorwiegend Passiven hervorrufen müssen und somit die eigentliche Träger des Gesammtlebens sein. Natürlich, nur sofern sie Träger des von Christo ausgehenden Gemeingeistes sind, was wieder nur an der Uebereinstimmung ihrer Mittheilung mit dem klassischen Dokumente des heiligen Geistes, der Schrift, erweisbar ist.

Der öffentliche Dienst am Wort ist aber nicht nur Lehramt, sondern auch Diakonat, und die Bethätigung des heiligen Geistes in der persönlichen Bruderliebe, wie sie letzteres bezweckt, ist vielleicht wirksamer noch für die Erregung und Verbreitung christlichen Lebens, wie die Ausübung des Lehramts, in dem nur zu leicht übersehen wird, daß nicht die theologische Doctrin, sondern nur die lebendige Selbstdarstellung des Christenthums christliches Leben erzeugen kann.

Digitized by Google

Die Autorität dieses Dienstes entspringt nun weder einem Einzelnen, noch einem Stande, sondern nur der Gemeinde, wie sie in ihrer Ganzheit Christus repräsentirt. Es sind die von den natürlichen (aus „der Welt" stammenden) Anlagen untrennbaren Gaben und es ist die natürliche Ordnung des Gemeinlebens, welche die Verschiedenheit der Aemter begründet, die alle nur in dem Maße wirksam werden, als sie sich dem geistigsten Dienst am Worte des Lebens unterordnen, und die keineswegs die freie christliche Mittheilung ausschließen. Sobald der heilige Geist Alle in gleicher Weise durchdrungen haben wird, fällt mit dem Gegensatze der Gebenden und Empfangenden jeder Anlaß zur Ausbildung eines öffentlichen Dienstes hin.[1])

3. Die Taufe ist der Willensact der Kirche, durch welchen sie den Einzelnen in ihre Gemeinschaft aufnimmt und zugleich „der Leiter" für die rechtfertigende göttliche Thätigkeit, durch welche der Einzelne in die Lebensgemeinschaft mit Christo eingepflanzt wird.

Wiedergeburt oder Rechtfertigung und Aufnahme in die Kirche ist dasselbe — dieselbe That der Kirche oder des sie constituirenden heiligen Geistes Christi. Da nun Christus ohne Taufe Einzelne in seine Lebensgemeinschaft zu seinen Lebzeiten aufgenommen hat, so darf man die Aufnahme seiner Seligkeit und Sündlosigkeit nicht von dem äußeren Ritus abhängig machen wollen. Er hätte gerade so gut einen anderen Ritus wählen können zur Darstellung des von jedem Ritus unabhängigen geistigen Actes. Da er aber auf diesen gerade seine Verheißung gelegt hat, so haben wir ihn aus historischer Pietät festzuhalten.

Bei der persönlichen Erwählung Christi fielen wohl Erwählung und Wiedergeburt zusammen. Dagegen kann man nicht sagen, daß die kirchliche Taufe und die Wiedergeburt immer zusammenfallen. Die Kirche wird immer der persönlichen Wiedergeburt mit der Taufe voraneilen oder nachfolgen, wie ja schon in der aposto-

---

[1]) Das Postulat der Schriftmäßigkeit aller Lebensäußerungen der Gemeinde (besonders also des Bekenntnisses und Cultus sowie der Sitte) begrenzt sich von selbst durch seinen ausschließlich ethisch-religiösen Zweck. § 133—135.

Digitized by Google

lischen Zeit der Taufritus der entscheidenden Geistesmittheilung nachgefolgt ist (Act. 10, 44).

Das Voraneilen vor der persönlichen Wiedergeburt hingegen ist nur aus dem festen Glauben der Kirche, daß die Wiedergeburt der Taufe folgen werde, zu rechtfertigen. Man kann aber nie sagen: die Taufe bewirke die Wiedergeburt. Dennoch ist sie nicht überflüssig, wenn man nicht den Bestand der Kirche und die Ordnung ihres Einflusses auf den Einzelnen überhaupt in Frage stellt. Es ist eben die Unvollkommenheit der Kirche, welche den Erfolg ihres in der Taufe „sich krönenden" Einflusses in Frage stellt. Man kann deshalb auch nicht die göttliche Rechtfertigung als nothwendige Folge der kirchlichen Taufe betrachten. Vielmehr handelt es sich in ihr lediglich um die äußere Bezeugung der unleugbaren Thatsache, daß der Einzelne lediglich im Ganzen der Gemeinde und unter ihrem Einflusse, wie sie den heiligen Geist oder Christus repräsentirt, der göttlichen Rechtfertigung gewiß werden kann.

Es ist demnach nicht nur das Bürgerrecht in der Kirche, sondern auch die religiösen Folgen desselben, welche die Taufe dem Einzelnen garantirt. Der eigentliche Effekt ist das „Jünger werden"; diesem Effekte muß aber der Wille des Täuflings Jünger Christi zu werden vorangehen. Und das ist nicht denkbar ohne Glaube an Christi Erlöserkraft. Demnach ist jede Taufe, orthodoxe oder ketzerische, durchaus legal, bei welcher von Seiten der Gemeinde wie des Einzelnen diese Tendenz den Ausschlag gibt. Dagegen gehört es zu der Unvollkommenheit der Kirche, daß sie Einzelne ohne Glaube tauft, wenn auch in der Voraussicht des unter ihrem erziehenden Einflusse sich später entwickelnden Glaubens. Erkennt man aber an, daß der Einzelne nur durch die Gemeinschaft der diese constituirenden Heilsgüter, mit Einschluß des Glaubens, habhaft werden kann, so wird man einen Act nicht mißbilligen, durch welchen mit der Aufnahme in die Gemeinde gleichsam principiell alle diese Güter, die ganze christliche Lebensentwickelung, dem Einzelnen garantirt wird.

In diesem Sinne läßt sich auch allein die Kindertaufe rechtfertigen. Die Wirkung der Taufe bleibt eben hier wie bei den unwiedergeborenen Erwachsenen in suspenso. Es bedarf des weiter-

Digitized by Google

gehenden erziehenden Einflusses der Gemeinschaft um diese vorerst ihrem äußeren Kreise Angehörenden in den inneren Kreis zu ziehen Die geistige Wirkung der Erlösung und Heiligung kann eben nur persönlich recipirt werden, und sie wird das nur wenn die geistigen Bedingungen eingetreten sind, unter welchen der im Ganzen wirkende Christus im Einzelnen wirksam wird — was außer der Berechnung und dem Einfluß der äußeren kirchlichen Mittel liegt.[1])

Im Abendmahle als dem vierten sich gleichbleibenden Bestandtheile der Kirche erfahren die Gläubigen durch die nach Christi Einsetzung stattfindende Darreichung seines Leibes und Blutes eine eigenthümliche Stärkung ihres geistigen Lebens.

Die Lebensgemeinschaft mit Christo und mit der Gemeinde bedarf erfahrungsmäßig einer wechselseitigen Erhaltung und Förderung, da sich das mit der Taufe beginnende neue Leben keineswegs normal fortentwickelt bis zum Gipfelpunkte. Allerdings wird das christliche Leben des Einzelnen zunächst durch die Schrift, das der Gesammtheit durch die Diakonie der Bruderliebe gefördert. Ebensosehr wird jedoch beides im wechselweisen religiösen Austausche, wie er den Gottesdienst constituirt, erreicht. Denn hier erweitert sich die persönliche Anschauung Christi zur Gesammtanschauung und hier wird durch die Gesammtdarstellung des christlichen Gemeinlebens das individuelle Christenthum direkt gehoben und dem gemeinschaftlichen einverleibt.

Aber es fragt sich eben, welche Stelle im Gottesdienst gerade das Abendmahl einnehme?

Schleiermacher unterscheidet die Beziehung des Einzelnen auf Christus von der auf die Gemeinschaft. Dieselbe verhalte sich in allen gottesdienstlichen Handlungen ungleich. Je kräftiger nämlich ein Einzelner durch seine Selbstdarstellung Andere anzieht, desto mehr wirkt er auf das gemeinsame Leben. Hingegen die Wirkung auf die Gemeinschaft mit Christo davon allein abhängt, ob der Einzelne eben selbst die gottesdienstlichen Impulse auf sein Verhältniß

[1]) Eigentlich stellt Schleiermacher die Confirmation deshalb höher wie die Taufe und verlangt die Freiheit für die Gemeindeglieder beide zusammenfallen zu lassen. § 137 ff.

Digitized by Google

zu Christo bezieht oder nicht. Im Abendmahle hingegen soll das Gleichgewicht beider Thätigkeiten dadurch erreicht werden, daß der Gebende nur als Organ Christi, der Nehmende nur in der Empfänglichkeit für Christus erscheine. „Durch diese ungetheilte und ausschließende Unmittelbarkeit also und durch die damit zusammenhängende Unabhängigkeit seiner Wirkung von wechselnden persönlichen Zuständen und Verhältnissen unterscheidet sich das Abendmahl von allen anderen gottesdienstlichen Elementen.“ Mit anderen Worten: im Abendmahl findet nicht nur die unmittelbarste, reinste und lebendigste Vergegenwärtigung Christi statt, sondern sie findet in der Art statt, daß der Gläubige sich ausschließlich receptiv der befruchtenden Wirkung seines Geistes hingibt und somit die absolute Determination durch Gott direkt und wirksam erfährt. Denn etwas Anderes als was das ganze Christenthum uns bietet, erfahren wir auch hier nicht. Diese Erfahrung, dieser „Genuß“ Christi und beziehungsweise der absoluten Einheit selbst, ist nun durch die Einsetzung an die Form der Darreichung von Leib und Blut geknüpft, aber sowenig Werth liegt auf dieser Form des geistigen Genusses, daß Christus ebensogut andere äußere Zeichen seiner wirksamen Gegenwart hätte wählen können. Nur das Interesse muß gewahrt werden, daß der geistige Genuß Christi mit dem Acte der stiftungsmäßigen Feier zusammenfällt. Es ist aber die Handlung als Ganzes, an welcher der Erfolg haftet, keineswegs die sinnlichen Elemente als solche oder gar die Annahme dieser oder jener Theorie über das Verhältniß von Brod und Wein zu den Merkmalen des Fleisches und Blutes, welch die erlösende Person Christi repräsentiren. Es ist kein anderer Genuß der uns hier und sonst im Gottesdienst geboten wird, aber es ist der vollkommenste geistige Genuß, der sich zu jedem sonstigen wie das organisirte zum blos zufälligen verhält. Zwischen der magischen und symbolischen Auffassung haben wir die evangelische demnach zu suchen, die Schleiermacher unter Ablehnung aller confessionellen Lehrtypen eben in dem causalen Zusammenhang zwischen der geistigen Handlung in der Gemeinde und dem geistigen Erfolge am Einzelnen gefunden hat.

Der Zweck des Genusses des Abendmahls ist kein anderer als die Befestigung der Lebensgemeinschaft mit Christo, auf welcher ja

Digitized by Google

die Gemeinschaft der Christen überhaupt beruht. Da der Glaube nichts anderes ist, als „das Selbstbewußtsein von unserer Vereinigung mit Christo", so ist es einerlei ob man die Stärkung des Glaubens oder die Ernährung des neuen Menschen als Zweck desselben bezeichnet. Ebenso kann die Sündenvergebung nicht ausgeschlossen werden von der Wirkung des Abendmahls, da sie ja integrirender Bestandtheil des christlichen Lebens ist und jeder „Einströmung neuer geistiger Lebenskraft", wie sie bei der gemeinschaftlichen Vergegenwärtigung Christi erfolgt, selbstredend vorangeht. „Wie die Wiedergeburt nichts anderes ist als das allgemeine und innerlich wirksame Verhältniß Christi zur Gesammtheit des menschlichen Geschlechts, wie es zuerst in Bezug tritt zu einem einzelnen Leben, so ist auch die Sündenvergebung im Abendmahl nur eben dieses lebendige Verhältniß, wie es sich in einem einzelnen, mehreren Christen gemeinsamen Momente der Vergegenwärtigung Christi offenbart." Freilich wird dieses kräftigste Mittel der Förderung des christlichen Lebens wirkungslos, wenn es in unwürdiger Weise, nämlich im Zustande der Gedankenlosigkeit oder Verstockung gewohnheitsmäßig genossen wird. Die lebendige Erinnerung an Christus oder der wirkliche persönliche Glaube ist also Bedingung des Erfolgs des Abendmahles, wie jeder kirchlichen oder privaten Feier.

Die Lehrdifferenz zwischen Lutheranern und Reformirten, wird aber auch hier schwinden nach Maßgabe des Verschwindens des Gegensatzes von Wiedergeborenen und Nichtwiedergeborenen in der Kirche, dessen Vorhandensein das entscheidende Merkmal ihrer Unvollkommenheit ist.

So sind also diese kirchlichen Handlungen vor allen anderen die berufenen Fortleiter der Erlöserkraft Christi, ohne doch weder durch den Modus noch durch den Erfolg ihrer Wirkung von anderen specifisch verschieden zu sein. Es sind „die fortgesetzten Wirkungen Christi in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen aufs innigste verbunden, durch welche er seine hohepriesterliche Thätigkeit an den Einzelnen ausübt und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns, um derentwillen allein Gott die Einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt." Und zwar stellen Taufe und Abendmahl die Einheit und die Continuität der christlichen Lebensentwickelung

Digitized by Google

von der Wiedergeburt an bis zur Heiligung dar, sowie dieselbe für den Einzelnen durchaus bedingt ist durch die Zugehörigkeit zur Gemeinde, wie sie in ihrer Gesammtheit Christus repräsentirt und durch die Vergegenwärtigung Christi seine Erlöserkraft sich selbst erhält und den Einzelnen zueignet.[1])

Absichtlich übergehe ich die detaillirte Auseinandersetzung Schleiermachers mit der traditionellen Sakramentslehre. Sie ist von keinem Werthe für die Klarstellung seiner eigenen Theorie, welche sich als einfache Consequenz seiner Grundanschauung darstellt. Es bedarf deshalb auch keiner Wiederholung der Kritik derselben nach der materialen Seite. Hingegen was den formalen Prozeß betrifft, so tritt hier wieder eine Unklarheit in der Bestimmung des Verhältnisses Christi zur Kirche und beider zu dem Individuum hervor, welche die Entscheidung darüber erschwert, ob Schleiermacher Christus oder die Kirche oder ob er beide und dann in welchem Verhältnisse er beide als Ursache des gesammten individuellen Heilslebens beurtheilt.

Wodurch indessen sein Verdienst die Bedeutung der Gemeinschaft für das individuelle Heilsleben auch hier hervorgehoben und dieses letztere als ein geschlossenes von der Gemeinschaft getragenes Ganze beurtheilt zu haben, nicht geschmälert wird.

4. Die Fortsetzung des königlichen Amtes findet Schleiermacher im Amt der Schlüssel, das übrigens andererseits erklärt wird aus dem weltlichen Gegensatze zwischen dem allgemeinen das Ganze repräsentirenden und dem individuellen Willen. Wäre das Ganze in gleicher Weise vom Geiste Christi durchdrungen, so würde weder eine gesetzgebende noch eine verwaltende Macht in der Kirche nöthig sein.

Schon die von Christus ausgehenden Impulse werden als Gesetze nur formulirt, weil man eben auf die widerstrebende Welt in der Kirche Rücksicht zu nehmen hat. Wäre das ganze System der Seelenkräfte der Christen völlig beherrscht von dem heiligen Geiste (d. h. also der wirkungskräftigen Vernunft) so wäre jede derartige kirchliche Organisation überflüssig. Es bliebe nur die gemeinsame „Darstellung" des christlichen Lebens. Was die christliche Gemeinde

---

[1]) A. a. O. § 140 ff.

Digitized by Google

zur „Kirche“ macht, ist also faktisch die böse Welt, die nicht aus ihr auszutreiben ist. Dennoch unterscheidet sich die kirchliche Organisation von der bürgerlichen dadurch, daß „die Macht“ — gesetzgebende wie verwaltende — nach Analogie der Macht Christi ausgeübt werden muß, d. h. durch persönliche freie Einwirkung und nicht durch Gewalt und Zwang. Deshalb sind auch nur Solche zum Regiment berufen, welche wirkliche Repräsentanten des Geistes Christi sind und damit zugleich die wahren Träger des Gemeingeistes.

Die Ausübung dieser geistigen Macht, welche also nur „aus Ordnungsgründen“ Einzelnen von der Gemeinde übertragen wird, ist nun theils zusammenhaltende: oder immer neue Besitzergreifung widerstrebender Einzelner durch den Gemeingeist, theils verbreitende: durch Vorhaltung der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi als Lebensgesetz gegenüber den noch dem äußeren Kreise Angehörenden. Im Ganzen genommen ist das Amt der Schlüssel indessen mehr Ausfluß wie Fortsetzung der königlichen Thätigkeit Christi, da es eben die organisirte Gemeinde, welche jene erst hervorrufen mußte, bereits vorfindet und von ihr als der Vertreterin Christi seine Vollmacht empfängt.

Die eigentliche Funktion des Amtes ist nun diese: zu binden, d. h. durch Gebot und Verbot zu bestimmen was zum christlichen Leben gehört und was nicht, während das Lösen der Selbstbestimmung des Einzelnen überlassen bleiben muß.

Zur Ausübung jener Funktion hat aber die Kirche erst Veranlassung, wenn ein Einzelner nicht nur selbst das nicht leistet, was nach seiner vorausgesetzten Beseelung mit dem Geiste erwartet werden durfte, sondern auch die Wirksamkeit des Geistes in Anderen hemmt. Ebenso wesentlich für die Kirche wie die Sicherung der Autorität des Gemeingeistes gegenüber den Velleitäten des individuellen Egoismus, ist übrigens die Funktion des Lösens solcher im Auftrage des Gemeingeistes über die Einzelnen von Einzelnen verhängten Bestimmungen, welche sich als nicht dem Gemeingeiste, sondern als dem Hochmuthe der Amtsträger entsprungen erweisen.

Nur die Verwaltung der Sakramente gehört zum Schlüsselamt und die Bestimmung über die Qualifikation zur Predigt, nicht diese selbst. Ein Strafamt ist mit demselben nur soweit es zum

Digitized by Google

Schutze der Integrität des Gemeingeistes erforderlich scheint, zu verbinden, das indessen niemals zur Ausschließung Solcher, welche selbst unter den Einwirkungen der Kirche verbleiben wollen, ausgeübt werden darf.[1])

Wenn man diese Ausführungen mit der Theorie der Kirchenbildung in den Reden und der Ethik, sowie mit den späteren Abhandlungen Schleiermachers zur Verfassungsfrage vergleicht, so ergibt sich das bemerkenswerthe Ergebniß, daß er gerade wegen der energischen Tendenz auf das specifisch religiöse Leben zu einer sonderlichen Werthschätzung des äußeren kirchlichen Lehr-, Cultus- und Verfassungsapparats niemals gekommen ist. Die Religion ist eine persönlich-innerliche Sache. Sie pflanzt sich daher auch nur auf dem Wege persönlicher Anziehung fort. Das Christenthum gar ist persönlichstes Erleben der inneren Einheit mit Gott wie sie die Sündenvergebung und die Heiligung des Charakters theils in sich einschließt, theils zur Folge hat. Von einer Person ausgegangen, lebt es von der Nachwirkung dieser Person in den christlichen Persönlichkeiten. Unbeschadet ihrer natürlichen individuellen Differenzen empfangen dieselben denselben Geist, der als Potenz in ihrer natürlichen Vernunft gesetzt ist, zur Actualität aber nur durch die Bestimmung derselben durch den heiligen Geist Christi wird, vermöge welcher dann ihr gesammtes Leben der vollkommnen Harmonie mit sich, der Welt und Gott entgegenführt wird. Ein Ziel das eben nur durch Mittheilung persönlicher Lebenskraft erreicht werden kann, und das erreicht wird durch die lebendige Vergegenwärtigung Christi, der eben durch die Realisirung des Lebensideals zugleich die geschichtliche organisatorische Kraft geworden ist, welche die Gemeinde hervorgerufen hat und fortwährend hervorruft, allerdings durch Vermittelung der Personen, welche seine persönliche Wirkung fortleiten.

Lehre, Sakrament, Cultus, Amt — alles das hat nur in dem Maße Werth als es Christus vergegenwärtigt und seine Lebenskraft in Bewegung setzt. Es gehört nicht zum Wesen, sondern bezeichnet nur — allerdings unentbehrliche — Mittel der historischen Existenz der Kirche in der Welt.

---

[1]) § 144 ff.

Digitized by Google

In dieser exklusiven Richtung auf die wirkliche persönliche Religion, welche einziger und letzter Zweck der Kirche ist, liegt das Recht der Schleiermacher'schen Unterschätzung aller menschlichen Mittel für die Erreichung dieses Zweckes. Andererseits freilich gibt seine Anschauung von der Bedeutung der Gemeinde für die Bekehrung des Einzelnen dieser eine religiöse Auctorität, welche hinreichenden Ersatz bietet für die Degradirung der Ordnungen der Kirche in Ansehung ihrer Fähigkeit Religion zu erzeugen.

Der Kanon aber welcher die ganze Theorie von der Kirche und insbesondere vom Amte beherrscht, ist richtig, wie viel auch im Einzelnen versehen sein mag. Die Kirche ist nur da um das Reich Gottes herzustellen. Alle ihre Institutionen haben nur soviel Werth als sie dem Einzelnen die innerliche Erfahrung der Sündenvergebung nnd die Motive der Heiligung des persönlichen Charakters vermitteln. Wer will diese Grundsätze anfechten? Diejenigen sollten es am wenigsten thun, welche die heimliche Anerkennung der Werthlosigkeit der ceremoniellen und dogmengesetzlichen Institutionen hinter der heidnischen Behauptung des magischen Charakters aller dieser Dinge verbergen. Und daß bei der ausschließlichen Bemessung der Kirche nach ihrer Fähigkeit das Reich Gottes zu produciren, noch eine organisirte Cultusgemeinschaft mit Sakrament und Predigt des Wortes möglich ist, wird damit ja nicht geleugnet, daß man der Ueberschätzung dieser Institutionen als solcher gegenüber die christliche Persönlichkeit als das eigentliche Medium der christlichen Heilswirkung anerkennt.

5. In der Vergleichung ihres unvollkommenen Zustandes mit dem ihr vorschwebenden Ideale, erwacht der kirchlichen Gemeinschaft das Bewußtsein ihrer eigenen fortdauernden Hilfsbedürftigkeit. Verbindet sie ihren Gesammtzustand mit dem Gottesbewußtsein und richtet sie ihren Blick auf die Aufgabe, die ihr gestellt ist, deren Gelingen derart an der göttlichen Weltregierung hängt, daß ihre eigenen Leistungen als Factoren derselben gelten müssen, so erhebt sich das Gefühl ihrer Bedürftigkeit zum Gebet. In ihm soll der ergebungsvolle oder dankbare Rückblick auf die Vergangenheit völlig absorbirt werden durch die untrügliche Gewißheit des endlichen Erfolgs. „Allein das denkende Subject vermag dem nicht zu wehren,

Digitized by Google

daß es nicht — der Entwickelung des zeitlichen Gehalts voraneilend — das mögliche in mancherlei Bildern ausmalen und deren Werth für die eigenen Bestrebungen vergleichend sich an diejenigen mit Vorliebe hangen sollte, von denen es am meisten Unterstützung erwartete und solange diese Thätigkeit fortgeht, muß sie sich auch mit dem Gottesbegriff verbinden und also Gebet werden." Und da dieses ohne Unterlaß fortgeht, so haben wir auch keine Ursache die Forderung, daß wir ohne Unterlaß beten sollen als einen hyperbolischen Ausdruck zu behandeln. Denn beteten wir nicht, so müßte entweder unser Interesse an dem Reiche Gottes, welches jene Vorstellungen des heilsamen aber ungewissen erzeugt, oder unser Gottesbewußtsein welches uns die absolute Kräftigkeit der göttlichen Weltregierung vorhält, verschwunden sein.

Das Vorgefühl dessen was dem Einzelnen oder gar dem Ganzen heilsam sei, kann nun der Einzelne für sich kaum rein und ungetrübt haben. Die Kirche als Ganzes wird dieses Vorgefühl am reinsten haben und sie wird es in Uebereinstimmung mit dem Vorgefühl aller Einzelnen haben, wenn sie ihr Gebet auf nichts Anderes als auf das Wachsthum des Reiches Gottes und darauf richtet, daß diejenigen ihrer Glieder den größten Einfluß auf das Ganze gewinnen möchten, welche eben die berufenen Organe zur Durchführung jenes Zweckes sind. Durch die Verwandlung des schwankenden Vorgefühls in Gebet und zwar in gemeinsames Gebet gibt die Kirche jenem seine Sicherheit und den individuellen verschiedenen Zukunftshoffnungen ihre Einheit in der Richtung auf das gemeinsame Ziel: die reine Freude in Gott, wie sie sich aus dem ergebenen oder dankbaren Rückblicke auf das Vergangene nicht sowohl, wie aus der ausschließlichen energischen Richtung auf die Zukunft ergibt.

Das heißt nun eben im Namen Jesu beten. Und dieses au das gemeinsame Ziel, das Reich Gottes gerichtete Gebet, wird erhört. „Denn ist das Bedürfniß richtig aufgenommen und das leitende Vorgefühl das Ergebniß aus dem vollständigen Bewußtsein der Kirche von ihren inneren Zuständen und äußeren Verhältnissen, so trägt das Gebet die volle Wahrheit in sich, wie sie auch die Erkenntniß Christi von seinem Leibe ist und seine regierende Thätigkeit bestimmt; mithin muß vermöge der Gewalt, welche der Sohn

Digitized by Google

vom Vater überkommen hat, der Inhalt desselben auch zur Erfüllung gelangen.“ Nur unter der Bedingung der Uebereinstimmung mit diesem Normalgebet der Kirche haben besondere Gebete Erhörung zu erwarten. Denn es wird eben nichts als was Gottes Weltregierung durch die Erlösung seiner Verwirklichung entgegenführt, und es wird Das — nämlich das Reich Gottes oder die absolute wirksame Determination der vielheitlichen Erscheinungswelt durch die absolute Einheit — immer nach Maßgabe der äußeren Verhältnisse und der inneren Zustände der Kirche. Die magische Auffassung des Gebets, derzufolge dasselbe Gott umstimmen soll nach dem Willen des Menschen, hat natürlich für Schleiermacher ebensowenig einen Sinn wie die Isolirung des Gebets und die Sonderung desselben aus der gesetzlichen Entwickelung des Reiches Gottes und der auf seine Herstellung gerichteten kirchlichen Thätigkeit. Die erstere nicht „weil es kein Verhältniß der Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer“, sondern nur absolute Unterordnung desselben unter die göttliche Determination. Das Zweite nicht, weil Gebet und Erfüllung im Reiche Gottes eines und dasselbe sind, „das Gebet als das aus der Gesammtthätigkeit des göttlichen Geistes entwickelte christliche Vorgefühl und die Erfüllung als die auf denselben Gegenstand bezügliche Aeußerung der regierenden Thätigkeit Christi.“

Für die Erfüllung des göttlichen Rathschlusses mit der Welt ist dieses Vorgefühl des Zieles so nöthig, wie die Thätigkeit, durch die sich die Gemeinde ihm nähert, beides unter der göttlichen Determination, beziehungsweise der Wirkung des heiligen Geistes oder der regierenden Thätigkeit Christi. Jeder Gebetsmoment beruht auf einem Thätigkeitsmoment und umgekehrt. Also kein Gebet für das Reich Gottes ohne die Arbeit für dasselbe und umgekehrt. Das Gebet ist das vorweg genommene Ziel, wie es uns Motiv wird zur Thätigkeit, und die erfolgreiche Thätigkeit ist der Grund für die steigende Gewißheit des Vorgefühls von der Erreichung des Zieles.

Das Gebet im Namen Jesu ist demgemäß Ausdruck der Zuversicht der Gemeinde in die endliche Herstellung des Gottesreichs als in der göttlichen Weltregierung begründet, nicht mehr und nicht weniger. Es wächst und nimmt ab im geraden Verhältniß mit der steigenden oder sinkenden Arbeit für das Reich Gottes. Es ist

Digitized by Google

ebensowohl Resultat dieser Arbeit, wie Mittel ihrer erfolgreichen Durchführung.

Es ist eine ethische Nothwendigkeit, denn man kann nicht zuversichtlich arbeiten für Gottes Reich ohne die Gewißheit des Erfolgs. Es versteht sich, daß es keinen umstimmenden Einfluß auf Gott ausübt, denn es ist nur Ausdruck der Einwilligung in Gottes Weltzweck. Ebenso versteht es sich, daß alle particularen Wünsche diesem universellen Gebetswunsche unterzuordnen sind, denn wir können einmal durch Christus zur Ueberzeugung von der absoluten Einheit der Welt in Gott gekommen, nichts wünschen und nichts thun, als was durch Unterwerfen des Einzelnen unter das Ganze zur Herstellung des Gottesreichs von uns erwartet wird. Das aber ist keine Frage, daß das Gebet in diesem Sinne die allerwesentlichste constitutive Lebensfunktion der Kirche ist.[1])

73. Die aus dem Zusammensein mit der Welt sich ergebenden wechselnden Erscheinungsformen der Kirche.

Da die Wiedergeburt keine plötzliche Verwandluug der menschlichen Natur ist, und da auch im Wiedergeborenen mit der Herrschaft des geistigen Princips das Fortwirken des Fleisches nicht aufhört, so versteht es sich, daß auch in der ganzen Kirche noch genug „Welt" anzutreffen ist. Kirche und Welt sind nicht äußerlich getrennt, sondern auf jedem Punkt wo Kirche ist, ist auch Welt. Die ganze in die Erscheinung tretende „sichtbare" Kirche ist also sowohl Welt wie Kirche. Nur wenn man die Wirkungen des heiligen Geistes isolirt, hat man die „reine", aber stets unsichtbare Kirche.

„Die unsichtbare Kirche ist also die Gesammtheit aller Wirkungen des heiligen Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit constituiren die sichtbare Kirche."

Die gewöhnliche Scheidung nach dem äußeren und inneren Kreis ist falsch, da im äußeren Kreise keine wirklichen Mitglieder,

---

[1]) § 146 f.

Digitized by Google

sondern nur Aspiranten der Kirche stehen. „Was sonach im gewöhnlichen Sprachgebrauch die unsichtbare Kirche heißt, davon ist das meiste nicht unsichtbar und was die sichtbare davon ist das meiste nicht Kirche.“

Die reine Kirche verhält sich aber zur sichtbaren unreinen, wie der Geist zur übrigen Constitution. Sie ist das wirksame beherrschende, wenn auch nicht immer durchdringende Agens, ebenso wie die absolute Einheit die unsichtbare alles beherrschende und doch nicht Alles mit Bewußtsein und völlig durchdringende harmonisirende Gravitationskraft ist, welche die gegensätzliche Erscheinungswelt zum Ganzen bestimmt, ohne doch völlig in ihr zu erscheinen. Diese unsichtbare Kraft, welche die Kirche beherrscht wird von den früher behandelten Institutionen repräsentirt; sie stellen die Kräfte der unsichtbaren in der sichtbaren Kirche dar. Hier handelt es sich um den Gegensatz, in dem sich jene zu dieser letzteren wegen ihres weltlichen Charakters befindet.

Bestimmt man diesen Gegensatz näher, so kommt man zunächst dazu der unsichtbaren Kirche die Prädikate der Einheit und Untrüglichkeit beizulegen, während die empirische sichtbare Kirche stets getheilt und dem Irrthum unterworfen erscheint, wegen ihres Verflochtenseins in die Welt.

Natürlich bezieht sich die Untrüglichkeit der unsichtbaren Kirche lediglich auf das Gebiet der Erlösung d. h. also auf das Kindschaftsbewußtsein oder die Versöhnung und die ihr entsprechende Willensrichtung auf Herstellung des Reiches Gottes. In diesem rein Inneren liegt die gemeinschaftbildende Kraft der Kirche. Aber ein äußeres würde dasselbe nie, wenn es nicht einträte in die sichtbare natürliche Erscheinungswelt. Was aber „in das erscheinende Bewußtsein übergeht, ist schon nicht mehr das reine.“ Als Vorstellung und als Wille realisirt sich die Einheit mit Gott eben nur in solchen Subjecten, welche durch die Vielheit der Erscheinungen und der aus ihnen entspringenden Reize fortwährend gehemmt werden sowohl in der Anschauung, wie in der Durchführung der absoluten Einheit. Es ist eben das methaphysische Verhältniß zwischen Gott und Welt was hier in dem Verhältniß der unsichtbaren und sichtbaren Kirche wieder erscheint. Wie die höchste Einheit nie

Digitized by Google

„rein" in der Welt erscheint, so erscheint die wahre Kirche nie „rein" in der sichtbaren Kirche.

Ebenso verhält es sich mit dem Merkmale der Einheit. Dasselbe paßt eben nur auf den Geist an sich, auf das reine Selbstbewußtsein der Gemeinde, nicht aber auf die einzelnen, individuellen Aeußerungen desselben, wie sie bedingt sind durch den gegensätzlichen Charakter der sinnlichen Erscheinungswelt. Das „Leben Christi in uns oder die Wirksamkeit des heiligen Geistes" hat eben ihre natürliche Schranke in der sinnlichen Natur, die sich dem göttlichen Einheitsimpulse um so schwerer unterordnet als ja nur die sinnliche Vielheit Realität zu haben scheint. Also derselbe Contrast wie in der Metaphysik: einerseits soll das Viele als Ganzes nur aus der zugrundeliegenden absoluten Einheit sich erklären, andererseits ist es der gegensätzliche Charakter und Daseinsmodus der Erscheinungswelt, welche sowohl die Erkenntniß wie das Erleben der absoluten Determination durch die höchste Einheit in Frage stellt.

Wäre die sichtbare Kirche reine Darstellung der absoluten Einheit der unsichtbaren, so wäre sie ein Ganzes, welches untrüglich auf die Einheit der causirenden unsichtbaren zurückschließen ließe. Wäre die Welt — so lautet die kosmologische Parallele — reine Darstellung der Gottheit, so wäre sie ein Ganzes, welches durch die Harmonie seiner Daseinsweise keinen Zweifel an der absoluten Einheit seines Ursprungs zuließe. Mag man nun in dem überall auftauchenden Gegensatze zwischen der absoluten Einheit und der endlichen Vielheit Deismus finden oder Pantheismus — das ist völlige Nebensache angesichts der absoluten Unbrauchbarkeit der Schleiermacher'schen Metaphysik zur Erklärung eines sittlichen Organismus, wie es die Kirche ist.[1])

Alle Trennungen in der Kirche erklären sich also aus ihrer

[1]) Man kann ja wohl in dieser Gegenüberstellung der absoluten Einheit und der endlichen Vielheit einen „deistischen Beigeschmack" finden, wie es neuerdings Kunze nach dem Vorbilde Dorners gethan. Aber ob das metaphysische Ragout schmackhafter wird, wenn man ihm die deistische Etikette aufklebt?

Digitized by Google

Unfähigkeit den natürlichen Boden der Welt zu verlieren und in der „reinen“ Einheit zu leben. „Je mehr aber der bindende Geist die Masse durchdringt und mithin die weltlichen Elemente in derselben auseinandertreibt, desto mehr müssen diese an spaltender Gewalt verlieren.“ Der Geist bindet, das Fleisch löst. Und es ist ja wohl der Chemie abgesehen, wie diese Lösungen und Bindungen erfolgen, je nachdem mehr oder weniger Geist dem Fleische eingegossen wird. Hauptsache bleibt, daß in allen individuellen Kirchenbildungen die geistige Einheit constitutiv ist, sogewiß die verschiedenen Arten und Gattungen und Individualitäten in der Welt die Einheit der Gottheit, aus der sie gemeinsam originiren nicht aufheben.

Wenn also Schleiermacher die gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft zwischen den verschiedenen sichtbaren Kirchen für unchristlich erklärt, so hat er damit recht, weil eben nach seiner Annahme die göttliche Centripedalkraft der ganzen Welt gerade in der Bildung und Zusammenhaltung der christlichen Gemeinde ihre Ueberlegenheit über die centrifugalen Kräfte der sinnlichen Erscheinungswelt auf das Eclatanteste dokumentirt hat und — sit venia verbo — dokumentiren will. An den volksthümlichen und territorialen Grenzen, an den sprachlichen und geselligen Verhältnissen pflegt ja wohl auch „der Geist“ seine Schranken zu finden. Und sofern diese individuellen Organismen nur den Geist zur Wirksamkeit in sich kommen lassen, um die ihnen immanenten Differenzen zu schlichten, ist gar nichts dawider zu sagen. Denn es ist nun einmal das geheimnißvolle Gesetz des Daseins, daß sich das Eine nur im Vielen, das Allgemeine nur im Besonderen realisirt. Nur das Bestehen auf der natürlichen Persönlichkeit, das Entgegensetzen der einen Individualität gegen die andere ist vom Uebel, da eben alle in gleicher Weise von derselben absoluten Einheit causirt werden. Da nun in Christo und in seiner Gemeinde die unendliche Einheit Gottes die endliche Einheit der Person beziehungsweise Organisation völlig durchdringt und beherrscht, so ist es absolut unchristlich mit der Anerkennung der Allgemeinheit des Geistes die Verurtheilung der Verschiedenheit seiner kirchlichen Ausprägungen verbinden zu wollen. Die sichtbaren Kirchen sollen jede in ihrer Weise die unsichtbare Kirche darstellen, aber sie sollen sie nicht zerreißen, indem

Digitized by Google

sie sie in ihre Grenzen bannen. „Diese durch alle hindurchgehende Gemeinschaft besteht aber nicht nur darin, daß jede die schriftmäßige Taufe der andern gelten läßt, sondern darin daß alle eine größtentheils noch weiter herab als die Schrift und das apostolische Zeitalter sich erstreckende Vorzeit mit einander gemein haben, und daß jede der andern gönnt sich auf Kosten der außerchristlichen Welt zu erweitern."

Eben um deswillen muß das Interesse an der besonderen Kirche immer bedingt sein durch das an der allgemeinen unsichtbaren, welche alle sichtbaren verbinden soll.[1])

Die sichtbare Kirche bleibt sowohl was die Bildung ihrer religiösen Vorstellungen wie der sittlichen Zweckbegriffe betrifft, dem Irrthum unterworfen. Beides steht im engsten Zusammenhange, denn unsere Vorstellungen sind immer bedingt durch unsere Verfahrungsweisen. Mischen sich in letztere sinnliche Motive um unseren Willen vom Großen und Ganzen auf egoistische Sonderinteressen zu richten, so hat das immer auch einen trübenden Einfluß auf unsere Anschauung unseres Verhältnisses zur Gesellschaft, zur Welt, zu Gott. Dieses dem Irrthum Unterworfensein der sichtbaren Kirche wird umsoweniger durch die Schrift compensirt, als deren Verfasser ebenfalls dem Irrthume unterworfen waren, wofür Schleiermacher nur an Act. 10, 14. 16, 7 und Gal. 2, 11 erinnern will. Sowenig wie die Cultus-, Verfassungs- und Sittenformen der Kirche erscheinen ihre Lehrformen als unverbesserlich. Die Kirche wird das Alles zu ihrer Selbsterhaltung immer produciren, aber sie wird niemals eine endgiltige vollkommene Darstellung des Christenthums in ihren Bekenntnissen und Cultusformen finden dürfen, da diese eben nicht wie die innere Erfahrung der Beseligung und Heiligung aus dem heiligen Geiste erfließen, sondern aus der den heiligen Geist modificirenden „Welt" in der Kirche. Auch die Merkmale der Schriftmäßigkeit und der Uebereinstimmung mit dem frommen Selbstbewußtsein stellen die Unverbesserlichkeit der kirchlichen Lehre nicht sicher, weil eben die Auslegung der Schrift niemals abgeschlossen und das fromme Selbstbewußtsein immer in der Entwickelung begriffen ist.

---

[1]) § 149—153.

Digitized by Google

Aber immer liegt in der unsichtbaren Kirche das Correktiv gegen die Ausschreitungen und Unterlassungen der sichtbaren Kirche, wie sie das Resultat des Zusammenwirkens von jener und der Welt ist.[1])

74. Die Vollendung der Kirche.

Werfen wir noch einen flüchtigen Blick in die Vollendung der Kirche, wie Schleiermacher dieselbe der werdenden Kirche als Vorbild vorhalten will. Denn noch weniger wie über das Entstehen sagt das christlich-fromme Selbstbewußtsein etwas aus über die Vollendung der Kirche. Diese Vorstellung kann also auch nur den Werth eines Phantasiebildes beanspruchen, in dem wir zur Ermunterung und Leitung unserer Thätigkeit in der bestehenden sichtbaren Kirche uns deren Vollendungsziel vorhalten.

Selbst wenn man die Ausbreitung des Christenthums über die ganze Welt als vollendete Thatsache nehmen wollte, käme man der Vorstellung von der vollendeten Kirche nicht näher, da eben auch eine Weltkirche immer nur als Resultat des Zusammenwirkens von Welt und wahrer Kirche existiren könnte. Da wir also nur die streitende, nicht die triumphirende Kirche kennen, so ist die Vollendung der Kirche keine Aussage unseres frommen Selbstbewußtseins, sondern nur dessen Postulat.

Aber es handelt sich dabei doch nicht nur um die endliche Vollendung des Ganzen oder richtiger um die Erreichung dieser Vollendung in einer postulirten letzten vollkommenen menschlichen Generation, sondern zugleich um die für die einzelne Persönlichkeit mögliche Vollendung. Das ist die Frage, welche immer zugleich den Unsterblichkeitsgedanken hervorruft und mit dem persönlichen Leben in Verbindung bringt.

Man kann fragen wie dieser Glaube an persönliche Vollendung und persönliche Fortdauer überhaupt in unser christlich frommes Selbstbewußtsein komme, da man doch ohne ihn an der Erlösung vollen Antheil haben kann, und da er vom Erlöser selbst nicht ausdrücklich sanctionirt ist?

---

[1]) § 154 ff.

Digitized by Google

Ein Moment des objectiven Wissens, welches sich hier etwa in das subjective eingeschlichen hätte, ist die Unsterblichkeitsidee in keiner Weise. Man kann aber auch nicht behaupten, daß der Unsterblichkeitsglaube mit dem subjectiven Gottesbewußtsein nothwendig verbunden sei. Denn „man kann die Seele als vorübergehende Action der Productivität des an sich ewigen Geistes ansehen ohne den letzteren zu leugnen." Mit einer solchen Entsagung gegenüber der Fortdauer der Persönlichkeit würde sich „eine Herrschaft des Gottesbewußtseins vollkommen vertragen, welche auch die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens verlangte."

Indessen handelt es sich im Christenthume ja gerade um die Herstellung der wahren Persönlichkeit, wie sie immer nur Resultat der Vereinigung des göttlichen Wesens (absolute Einheit) mit der menschlichen Natur (vielheitliche Sinnlichkeit) sein kann. Sofern nun in dem Erlöser eine solche Persönlichkeit geglaubt wird, die sich durch ihn auch auf die Gemeinde gleichsam ausdehnt, wird ih m persönliche Unsterblichkeit zugeschrieben. „In dem Sinne nämlich, daß wenn der menschlichen Natur nicht die persönliche Unsterblichkeit zukäme, alsdann auch eine Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur zu einer solchen Persönlichkeit wie die des Erlösers nicht möglich gewesen wäre; und umgekehrt daß weil Gott beschlossen hatte durch solche Vereinigung die menschliche Natur zu vollenden und zu erlösen, deshalb auch schon immer die menschlichen Einzelwesen dieselbe Unsterblichkeit an sich tragen müßten, deren der Erlöser sich bewußt war."

Dagegen ist die übrigens lediglich kosmologische Frage nach dem Wie? der Fortdauer gänzlich unlösbar. Das einzig Gewisse nach der Bibel ist die Unauflöslichkeit der Verbindung der Gläubigen mit Christo, wobei man sich also zu beruhigen hat. Alle Aussagen über Auferstehung, Fortleben der Einzelnen, Seligkeit, Gericht u. s. w. sind daher nur als bildliche Ausdrücke unseres prophetischen Ahnungsvermögens zu beurtheilen, nicht als Glaubensaussagen. In der Schrift sind diese Aussagen noch besonders bedingt durch die sinnlich-zeitgeschichtliche Erwartung der Wiederkunft Christi zur Gründung eines himmlischen Erdenreichs und haben für uns schon um deswillen gar keine Verbindlichkeit.

Digitized by Google

Eine Lehre von den letzten Dingen, mag sie nun durch die Idee einer endlichen Vergeltung und einer Scheidung von Welt und Kirche oder durch die Idee einer allgemeinen Entwickelung zu gleicher Seligkeit und Vollkommenheit für Alle beherrscht sein, gehört eben zu den unmöglichen Dingen.[1])

Uebersieht man diese ganze Lehre von der Kirche so wird man nicht umhin können zuzugestehen, daß sie nach demselben Schema entworfen ist, unter welchem Schleiermacher das gesammte Christenthum erklärt. Es handelt sich um die Realisirung des göttlichen Weltplans, demzufolge das Gottesbewußtsein im Menschen das entscheidende Mittel werden soll zur einheitlichen Organisation der menschlichen Gesellschaft in ihrer Beziehung zur Naturwelt. In diesem Sinne hat die Dialektik die einheitliche Erkenntniß der Welt dem subjectiven Bewußtsein zugeschoben und die objective wissenschaftliche Welterkenntniß an den Glauben verwiesen, der allein der unbedingten Abhängigkeit alles endlichen Daseins von einer höchsten Einheit inne werde und somit denn auch dafür garantire, daß die Formen des Bewußtseins und des äußeren Seins, weil aus einer Ursache in gleicher Weise emanirt, nicht in absolutem Gegensatz stehen können. In diesem Sinn hat die Ethik die Organisation der Naturwelt und der Gesellschaft unter den religiösen Impuls gestellt, unter den absoluten Einheitstrieb, wie er dem Menschen als Gesetz eingeboren zugleich zur Realisirung des Weltgesetzes anspornt, demzufolge alles endliche Dasein die Einheit seines Ursprungs in der Harmonie seiner Lebensformen abspiegeln soll.

In der Kirche wird nun vermöge der von Christus ausgehenden absoluten Kraft des Einheitsbewußtseins das erreicht, was der gesammte Weltproceß intendirt: die einheitliche Organisation der Menschen unter dem religiösen Impulse, wie sie ganze Persönlichkeiten und das Ganze einer Gemeinde producirt. Daß das auch hier noch unvollkommen geschieht, nämlich statt in einer, in vielen Kirchen spricht nicht gegen den göttlichen Weltplan demzufolge die höchste Einheit in der Vielheit und Mannichfaltigkeit des endlichen Daseins erscheinen soll. Denn darin besteht eben die eigenthümliche

[1]) § 157 f.

Digitized by Google

Aufgabe welche die Weltordnung Gottes insbesondere dem Menschen gestellt hat, daß er als Symbol und Organ der Gottheit vermittels des Bewußtseins und des Willens die Welt trotz ihrer Gegensätze als ein Ganzes erkenne und zu einem Ganzen gestalte, in dem sich die in ihm nur punktuell gesetzte höchste Einheit in ihrer Unendlichkeit darstellen soll.

Das aber tritt allerdings wie in der philosophischen Ethik so auch hier wieder deutlich hervor, daß Schleiermacher über den großen Widerspruch seines Systems, demzufolge der Mensch einerseits als Selbstzweck andererseits nur als Mittel zum Weltzwecke erscheint, hinausstrebt zu Gunsten einer sittlichen Teleologie, ohne indessen wirklich zu einer solchen bei seinen monistischen Grundvoraussetzungen zu gelangen. Die Vollendung der Menschheit, der letzte Zweck des Christenthums, ist dermaßen mit der „Weltvollendung" verwachsen, daß sie sich zu dieser am Ende doch nur wie das Mittel zum Zweck verhält. Schwerlich aber wird man die reformirte Verherrlichung der Gottheit in dieser Schleiermacher'schen Vergottung des Kosmos als des letzten Zieles der aus der chaotischen Einheit durch den Gegensatz von Geist und Materie zur absoluten Einheit sich entwickelnden endlichen Welt wiedererkennen dürfen.

75. Die Eigenschaften Gottes, welche sich auf die Erlösung beziehen.

Der Zustand der Sündhaftigkeit wurde dahin erläutert, daß das Gottesbewußtsein durch die sinnliche Mannichfaltigkeit der Welt theils getrübt, theils in seiner Action zur harmonischen Ordnung derselben gehemmt ist, während die mit dem Wesen des Menschen zusammenfallende Tendenz auf einheitliche Erkenntniß und Ordnung des Kosmos die Erlösungsfähigkeit des Menschen außer Frage stellt.

Der Zustand der Erlösung dagegen wurde so beschrieben, daß die natürliche menschliche Person beziehungsweise Gesellschaft in der durch Christus vermittelten absoluten Abhängigkeit von der die ganze Welt beherrschenden einheitlichen Causalität zugleich die Reinheit und die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins wiederfindet, und somit unter dem Impulse der absoluten Welteinheit die einheitliche Organisation des menschlichen Lebens wie des Weltlebens durch

Digitized by Google

die fortschreitende Unterwerfung des Fleisches unter den Geist vollzieht.

Daß in Christo das Bewußtsein der absoluten Einheit in so vollständiger Reinheit und Kräftigkeit aufgetreten ist, daß sich in ihm die Idee der Menschheit realisiren konnte, oder daß in ihm sämmtliche sinnliche und partikulare Lebensbewegungen dermaßen von dem geistigen Einheitsprincip beherrscht wurden daß er eine vollkommene Persönlichkeit wurde, erklärt sich allerdings nur aus einer „Wesensmittheilung“ Gottes an ihn, welche die absolute Causalität durch ihn wieder zum herrschenden organisatorischen Princip in der Welt gemacht hat. Nicht daß die Gottheit vor ihm nicht auch gewesen wäre und gewirkt hätte, was sie ihrem Wesen nach ist beziehungsweise wirkt, absolute Weltcausalität und absolute Determination der vielheitlichen Erscheinungswelt zum Ganzen. Aber dieses Wesen war verkannt, dieses Wirken gehemmt durch die sinnliche Erscheinungswelt und durch die mit „dem Mysterium der Individuation“ gegebene Möglichkeit, daß die Einzelwesen für sich und im Gegensatze zum Ganzen, in dem allein die Gottheit erkennbar und wirksam ist, sich bewegen können. Dem hat also Christus ein Ende gemacht, indem er die göttliche Causalität in ihrer Beziehung auf das Weltganze wieder in Wirksamkeit setzte, nachdem er zuvor selbst von ihr ergriffen und zu ihrem reinen Organe geworden war.

Wie erscheint uns nun die absolute Weltcausalität vom Standpunkte der christlichen Gemeinde in der sie durch Vermittelung Christi vollwirksames organisatorisches Princip geworden ist?

Dasjenige Moment, sagt Schleiermacher, in unserem Selbstbewußtsein, welches wir Gnade nennen, bezieht sich viel unmittelbarer auf die göttliche Causalität wie die Sünde. Letzteres muß ja auch auf die Alles begründende göttliche Causalität bezogen werden. Denn in der allgemeinen Weltordnung derzufolge die absolute Einheit in einer unendlichen Mannichfaltigkeit verschiedener Einzelexistenzen erscheint, ist auch die Möglichkeit gegeben, daß diese Einzelexistenzen ihre Besonderheit gegen das Allgemeine und Ganze einsetzen. Aber die faktische Unmöglichkeit die Einzelinteressen gegen das Ganze auf die Dauer zu behaupten, läßt uns den sinnlichen Egoismus als Sünde zum Bewußtsein kommen. Und eben in der Bewirkung die-

Digitized by Google

ses Bewußtseins geht uns die Heiligkeit und Gerechtigkeit der absoluten Causalität auf, die so gewiß jede Entgegensetzung des Individuellen gegen das Ganze zurückweist als sie ja Alles in gleicher Weise zum Zusammenwirken als Ganzes determinirt. Diese Determination kommt nun im Christenthum zur ungehinderten Wirksamkeit. Deshalb ist hier eine wirkliche Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur vollzogen. Und das ist eben erkennbar: in Christo an seiner vollendeten Persönlichkeit wie sie ein Ganzes ist durch die unfehlbare Regelung aller sinnlichen Lebensmomente durch den Geist, in der Gemeinde, sofern die vielfach noch unfertigen einzelnen Glieder derselben doch als Ganzes eine vollkommene moralische Person, eine durch ein Princip beherrschte Einheit darstellen. Hier ist also punktuell das Ziel der göttlichen Weltregierung faktisch erreicht um von hier aus nach Maßgabe der geschichtlichen Weltordnung sich auszudehnen über alle Völker, wodurch die Einheit der Menschheit und die einheitliche Organisation ihres „Leibes", der Natur erreicht werden soll — Alles das auf Grund der durch Christus in Vollwirksamkeit gesetzten absoluten Weltcausalität.

Reflectiren wir also von der Heilserfahrung der Gemeinde aus auf die göttliche Causalität, so erscheint sie uns als Weisheit und als Liebe. Der schöpferische Wille Gottes in seiner wesenhaften Einheit wirksam zur einheitlichen Organisation der Gemeinde gedacht, ist Liebe, sofern eben nur durch Wesensmittheilung der höchsten Einheit die Vielheit organisirt werden kann als Ganzes; derselbe schöpferische Wille in der Beziehung zu den vielen individuell verschiedenen Menschen, die zur Einheit eines Kunstwerkes verbunden werden sollen, was nur durch Schonung der Individualitäten möglich ist, gedacht, ist Weisheit. Freilich wird auch damit die menschliche Unterscheidung von Wille und Verstand in das göttliche Wesen hineingedacht. Produktive Kraft und künstlerisch gliedernder Verstand sind aber in der absoluten Causalität eines und dasselbe. Mit dem Setzen des natürlichen Weltganzen setzt Gott auch seine Gliederung in unendlich vielen Theilen. Und mit der Durchsetzung der die Welt zum Ganzen bestimmenden absoluten Einheit in der christlichen Gemeinde, erhält er auch die Mannigfaltigkeit der einzelnen

Digitized by Google

Gläubigen, welchen der Beruf des Reiches Gottes d. h. also der Organisation der Menschheit in ihrem Verhältniß zur Natur als Ganzes aufgetragen ist.

Die Liebe als Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit bezeichnet aber eigentlich allein zutreffend das Wesen der absoluten Causalität, wie sie sich der Menschheit mittheilt um durch die Menschheit, wie sie mit Bewußtsein und Wille die Einheit aller Dinge ergreifen kann, das Universum zu organisiren. Ueberall wo solche Mittheilung stattfindet ist Erlösung. Schon mit der Befähigung zum Gottesbewußtsein beginnt dieselbe im Menschen. Aber organisatorisches Princip in der Menschheit ist sie durch Christus erst geworden, weil in ihm das Gottesbewußtsein in absoluter Kräftigkeit das Weltbewußtsein beherrscht hat. Eben die Kraft des Gottesbewußtseins ist das einzige untrügliche Merkmal der Liebe Gottes, weil sie sich überall nur als Wesensmittheilung der höchsten Einheit erklärt. In der Liebe haben wir darum Gott „unmittelbar in uns.“ Die absolute Abhängigkeit von Gott und das gänzliche Bestimmtsein durch die Liebe Gottes ist dasselbe, so daß also auch von hier aus das Christenthum zugleich als Mittel zur Entbindung und als Vollendung der Religion erscheint, während die Religion selbst die theoretische und praktische Lösung des Welträthsels in sich einschließt, die Lösung des Räthsels nämlich wie diese vielheitliche Welt dennoch ein Ganzes sein, beziehungsweise werden könne. Die gesammte vorchristliche Menschheitsentwickelung ist Tendenz auf die absolute Welteinheit, wie sie mit dem menschlichen Bewußtsein gesetzt ist. Im Reich Gottes aber kommt diese Tendenz zunächst in einer Person und zwar — das Wunder der Geschichte — absolut und daher schöpferisch und maßgebend für die ganze weitere Entwickelung, zum Durchbruch, um sich sodann allmählich von dem einen Punkt auf alle übrigen zu verpflanzen.

Deshalb, weil es sich nämlich im Gottesreich um die Organisation der Menschheit als Ganzes in ihrem Verhältnisse zur Natur handelt, können wir vom Standpunkt der christlichen Gemeinde die Welt in Beziehung auf das Gottesbewußtsein nur „als das schlechthin zusammenstimmende Kunstwerk auffassen“; Gott

Digitized by Google

selbst aber, der die Vielheit der Welt zur Einheit des Zusammenwirkens absolut determinirt, nur als „nicht zusammengesetzte schlechthinige Einheit.“ [1])

Somit ist gerade die abschließende Entwickelung der christlichen Gottesidee die entscheidende Probe für die Einheit der Schleiermacher'schen Weltanschauung und für die Richtigkeit der Erklärung seiner positiven Theologie aus seiner religiösen Metaphysik.

Es ist das Problem wie die getheilte gegensätzliche Welt, wie das Geistige und Physische, wie der Einzelne und die menschliche Gattung und diese mit der Natur ein zusammenstimmendes und zusammenwirkendes Ganze sein könne, welches im Christenthume ganz eigentlich seine Lösung findet. Und zwar theoretisch und praktisch. Theoretisch sofern uns das Christenthum für die ganze Welt deren absolute Abhängigkeit von einer einzigen Causalität erleben läßt, beziehungsweise uns über die Vielheit der Erscheinungswelt erhebt zur Anschauung ihrer absoluten Ursache, welche Alles in gleicher Weise hervorbringt und eben dadurch die wesentliche Gleichheit alles Daseins troß der Vielheit seiner Erscheinungs- und Wirkungsweisen verbürgt. Praktisch, sofern diese absolute Einheit wirksam wird zur einheitlichen Organisation der Welt durch die Gemeinde des Gottesreichs.

Das ist die Grundlage, auf welcher alle Ausführungen Schleiermachers zur Erlösungslehre, zur Lehre von Christus, der Kirche u. s. w. ruhen, ohne welche dieselben absolut unverständlich bleiben. Von hier aus sind alle seine Aufstellungen über das Sein Gottes in Christo und in der Kirche zu beurtheilen, wenn man es nicht vorzieht unter Verzichtleistung auf die allein richtige Methode, Schleiermacher aus sich selbst zu erklären, fremde Anschauungen in die allerdings vagen und abstracten Formeln, in welchen diese Weltanschauung fixirt ist, einzutragen.

Es ist der kosmische Einheitsgedanke, den Schleiermacher im

[1]) § 164—168. — Vgl. z. d. gesammten Gotteslehre meine Abhandlung Jahrb. f. deutsche Theol. 1872.

Digitized by Google

Gegensatze zu Kant und im Anschlusse an Spinoza, in die Mitte seiner Weltanschauung stellt, mit dessen Hilfe er auch die richtige Erklärung der christlichen Religion geben zu können meinte.

Was keine pseudowissenschaftliche Metaphysik zu leisten vermag, das sollte ihm die Religion leisten und zwar in vollkommener Weise die christliche Religion: die Begründung einer einheitlichen Anschauung des Weltganzen.

Mag es nun richtig sein, daß der religiöse Glaube, wie er aus der unabweislichen Erfahrung der absoluten Abhängigkeit alles Daseins sich erhebt, und nicht die Metaphysik der berufene Interpret des Welträthsels ist, die Lösung, welche Schleiermacher dem christlichen Glauben von seinem ästhetischen Einheitsbedürfniß verleitet, zuschiebt, ist weder die eigenthümlich christliche, noch überhaupt die befriedigende oder gar allgemeingiltige. Für Letzteres darf ich mich auf meine Kritik der Metaphysik und Religionsphilosophie im ersten Bande berufen. Für Ersteres brauche ich nur daran zu erinnern, daß das Christenthum sehr weit entfernt ist, die Geistigkeit Gottes in der „absoluten Einheit“, das Wesen des Gottesreichs in der einheitlichen Organisation der Menschheit im Verhältnisse zur Naturwelt zu suchen. Nicht die kosmischen Gegensätze von Geist und Natur, von Individuum und Gattung sind es, welche in dieser Religion ihre theoretische und praktische Lösung finden, sondern vorab die sittlichen Gegensätze zwischen Sünde und sittlichem Gesetz, zwischen Schuld und göttlicher Forderung, zwischen natürlicher Ohnmacht und ewiger geistiger Lebensbestimmung.

Der fundamentale Fehler der Schleiermacher'schen Weltansicht, welche für den persönlichen sittlichen Vervollkommnungsbetrieb, wie er unter der Leitung eines kategorischen Entwickelungsgesetzes steht, kein Verständniß zeigt, ist es, der uns hier wieder entgegentritt, an dem die Auffassung der christlichen Religion scheitern mußte und trotz der vortrefflichen Methodologie, trotz der feinsten psychologischen Ausführungen total gescheitert ist.

Aber ich meine, daß auch das Weltproblem als solches schwerlich seine befriedigende Lösung von einer Metaphysik aus finden wird, welche für den specifisch-sittlichen Charakter und die specifisch-sittliche Dignität des Menschen eigentlich kein Verständniß

Digitized by Google

zeigt. Wenn nun allgemein zugestanden wird, daß Schleiermacher mit seiner Erklärung des sittlichen Processes fehlgegriffen hat, indem er denselben nach Analogie des Naturprocesses auffaßte, so ist damit auch zugestanden, daß ihm das wesentlichste, das entscheidende Mittel fehlte, um den ethischen Theismus, wie er Voraussetzung des Verständnisses der christlichen Religion ist, zu würdigen. Die Anerkennung der Ueberlegenheit des Geistigen im allgemeinsten Wortsinne vermag seine pantheistische Methaphysik nicht zu corrigiren, denn das Geistige geht ihm eben auf in dem einheitlichen Selbstbewußtsein mit seinen verschiedenen aus dem Verhältnisse zur Außenwelt sich ergebenden Modalitäten. Und es ist am Ende derselbe Lebensproceß, den wir Menschen in Form des Bewußtseins erleben, und welcher sich in der Naturwelt bewußtlos abspielt. Ist es aber gewiß daß ein gesunder Theismus nur auf die Eigenart des ethischen Wesens des Menschen und seiner eigenthümlichen Entwickelung basirt werden kann, so fällt natürlich mit dieser Basis für Schleiermacher auch jener hinweg. Gott ist die höchste Einheit, die Welt soll das zusammenstimmende Kunstwerk sein, in dem sich jene abspiegelt; der Mensch soll vermöge seines Bewußtseins um die höchste Einheit sich als deren Organ im Weltprocesse erweisen — so heißt es am Eingang der Metaphysik; Gott ist die absolute Einheit in der Mittheilung an die Welt oder Liebe, das Gottesreich ist das zusammenstimmende Kunstwerk, welches in den mannichfaltigen Gestaltungen des Seins jene Einheit abspiegelt, Christus hat vermöge der absoluten Kräftigkeit seines Einheitsbewußtseins sich als absolutes Organ der höchsten Einheit erwiesen und demgemäß in seiner Gemeinde zunächst jenes harmonische Kunstwerk realisirt, welches sich über die ganze Welt ausdehnen soll — so heißt es am Schlusse der Glaubenslehre. Und die christliche Sittenlehre wird diesem Kanon nicht widersprechen.

Digitized by Google

Gegensatze zu Kant und im Anschlusse an Spinoza, in die Mitte seiner Weltanschauung stellt, mit dessen Hilfe er auch die richtige Erklärung der christlichen Religion geben zu können meinte.

Was keine pseudowissenschaftliche Metaphysik zu leisten vermag, das sollte ihm die Religion leisten und zwar in vollkommener Weise die christliche Religion: die Begründung einer einheitlichen Anschauung des Weltganzen.

Mag es nun richtig sein, daß der religiöse Glaube, wie er aus der unabweislichen Erfahrung der absoluten Abhängigkeit alles Daseins sich erhebt, und nicht die Metaphysik der berufene Interpret des Welträthsels ist, die Lösung, welche Schleiermacher dem christlichen Glauben von seinem ästhetischen Einheitsbedürfniß verleitet, zuschiebt, ist weder die eigenthümlich christliche, noch überhaupt die befriedigende oder gar allgemeingiltige. Für Letzteres darf ich mich auf meine Kritik der Metaphysik und Religionsphilosophie im ersten Bande berufen. Für Ersteres brauche ich nur daran zu erinnern, daß das Christenthum sehr weit entfernt ist, die Geistigkeit Gottes in der „absoluten Einheit", das Wesen des Gottesreichs in der einheitlichen Organisation der Menschheit im Verhältnisse zur Naturwelt zu suchen. Nicht die kosmischen Gegensätze von Geist und Natur, von Individuum und Gattung sind es, welche in dieser Religion ihre theoretische und praktische Lösung finden, sondern vorab die sittlichen Gegensätze zwischen Sünde und sittlichem Gesetz, zwischen Schuld und göttlicher Forderung, zwischen natürlicher Ohnmacht und ewiger geistiger Lebensbestimmung.

Der fundamentale Fehler der Schleiermacher'schen Weltansicht, welche für den persönlichen sittlichen Vervollkommnungsbetrieb, wie er unter der Leitung eines kategorischen Entwickelungsgesetzes steht, kein Verständniß zeigt, ist es, der uns hier wieder entgegentritt, an dem die Auffassung der christlichen Religion scheitern mußte und trotz der vortrefflichen Methodologie, trotz der feinsten psychologischen Ausführungen total gescheitert ist.

Aber ich meine, daß auch das Weltproblem als solches schwerlich seine befriedigende Lösung von einer Metaphysik aus finden wird, welche für den specifisch-sittlichen Charakter und die specifisch-sittliche Dignität des Menschen eigentlich kein Verständniß

Digitized by Google

zeigt. Wenn nun allgemein zugestanden wird, daß Schleiermacher mit seiner Erklärung des sittlichen Processes fehlgegriffen hat, indem er denselben nach Analogie des Naturprocesses auffaßte, so ist damit auch zugestanden, daß ihm das wesentlichste, das entscheidende Mittel fehlte, um den ethischen Theismus, wie er Voraussetzung des Verständnisses der christlichen Religion ist, zu würdigen. Die Anerkennung der Ueberlegenheit des Geistigen im allgemeinsten Wortsinne vermag seine pantheistische Metaphysik nicht zu corrigiren, denn das Geistige geht ihm eben auf in dem einheitlichen Selbstbewußtsein mit seinen verschiedenen aus dem Verhältnisse zur Außenwelt sich ergebenden Modalitäten. Und es ist am Ende derselbe Lebensproceß, den wir Menschen in Form des Bewußtseins erleben, und welcher sich in der Naturwelt bewußtlos abspielt. Ist es aber gewiß daß ein gesunder Theismus nur auf die Eigenart des ethischen Wesens des Menschen und seiner eigenthümlichen Entwickelung basirt werden kann, so fällt natürlich mit dieser Basis für Schleiermacher auch jener hinweg. Gott ist die höchste Einheit, die Welt soll das zusammenstimmende Kunstwerk sein, in dem sich jene abspiegelt; der Mensch soll vermöge seines Bewußtseins um die höchste Einheit sich als deren Organ im Weltprocesse erweisen — so heißt es am Eingang der Metaphysik; Gott ist die absolute Einheit in der Mittheilung an die Welt oder Liebe, das Gottesreich ist das zusammenstimmende Kunstwerk, welches in den mannichfaltigen Gestaltungen des Seins jene Einheit abspiegelt, Christus hat vermöge der absoluten Kräftigkeit seines Einheitsbewußtseins sich als absolutes Organ der höchsten Einheit erwiesen und demgemäß in seiner Gemeinde zunächst jenes harmonische Kunstwerk realisirt, welches sich über die ganze Welt ausdehnen soll — so heißt es am Schlusse der Glaubenslehre. Und die christliche Sittenlehre wird diesem Kanon nicht widersprechen.

Digitized by Google

Cap. VIII.

Die christliche Sittenlehre.

76. Begriff und Eintheilung der Sittenlehre.

1. Die christliche Sittenlehre ist „die Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewußtseins entsteht.“ Sie hat wie die Glaubenslehre die Aufgabe „die durch die Gemeinschaft mit Christus dem Erlöser bedingte Gemeinschaft mit Gott“ darzustellen, aber im Unterschiede von jener, „sofern dieselbe Motiv aller Handlungen der Christen ist.“ [1])

Die Glaubenslehre bildet also ebenso die Voraussetzung der Sittenlehre wie das religiöse Bewußtsein von der durch Christus begründeten Versöhnung mit Gott die Voraussetzung des christlich-sittlichen Lebens bildet. Die Frage ist nur die, wie dieses christliche Selbstbewußtsein Impuls werde und wie sich die ganze Mannichfaltigkeit des sittlichen Handelns zu der Einheit des religiösen Impulses verhalte.

Nun schließt das christliche Bewußtsein von der durch Christus bedingten Gemeinschaft mit Gott bereits in sich ein: 1. die Disposition der menschlichen Natur für diesen Zustand und 2. ihre Unfähigkeit denselben aus sich zu entwickeln. Somit beruht alles christliche Leben auf dem constitutiven Gegensatze von Sünde, als dem Sein außer der Gemeinschaft mit Gott, und Seligkeit als dem

[1]) Chr. Sitte S. 32 f. — Die Vorlesungen von 1809 definiren die Sittenlehre als „Sammlung der Aussprüche des christlichen Gefühls über das rechte und gute.“ Beil. A § 16. Vgl. C. IV f.

Digitized by Google

vollkommenen Sein in Gott. Freilich ist das christliche Leben nicht so zu denken, daß es zwischen Sünde und Seligkeit alternirte. Weder absolute Sünde noch vollkommene Seligkeit sind in ihm erfahrungsmäßig zu entdecken; vielmehr besteht es in dem durch die stete Abnahme der Sünde bedingten Werden der Seligkeit. Nur unter dieser Voraussetzung wird der religiöse Charakter des christlichen Lebens, das sich durch Christus mit Gott verbunden weiß, und der sittliche Charakter desselben, demgemäß es sich zu dieser Gemeinschaft mit Gott fortwährend erhebt, um aus dieser Erhebung die Kraft zur Ueberwindung der Sünde zu schöpfen, gewahrt. Das Bewußtsein der Seligkeit kann überhaupt nur so Impuls werden, daß wir dieselbe nicht als seiend, sondern als werdend denken.[1])

Sogar in Christus konnte die ihm eignende absolute Seligkeit nicht anders Impuls werden als so, daß er alle Menschen vermöge des sympathischen Gemeingefühls in sein Selbstbewußtsein aufnahm und aus dem mitgefühlten Mangel an Seligkeit in der Menschheit die Motive zu seinem Erlösungswerke schöpfte.[2])

Diese „werdende Seligkeit", welche den Charakter des christlichen Lebens ausmacht, kommt uns daher auch nur in dem Wechsel von Lust und Unlust zum Bewußtsein. Das Constante in diesem Wechsel ist „der Anspruch an die Gemeinschaft mit Gott mit seiner Verwirklichung zusammengedacht, aber ohne daß diese in einem Momente als gegeben bestimmt wird." Und zwar ist jeder Augenblick des christlichen Lebens sowohl von Lust wie von Unlust begleitet, weil nämlich in jedem Gemeinschaft mit Gott, aber in keinem vollkommene Gemeinschaft mit ihm gesetzt ist. Die höhere Lebenspotenz bestimmt im christlichen Leben die niedere, aber doch nicht so daß alle Differenz zwischen Geist und Fleisch zu Gunsten der Herrschaft des ersteren aufgehoben wäre.[3])

Nun ist weiter zu beachten, daß die stetige Inanspruchnahme der Gemeinschaft mit Gott erst eintritt, nachdem die niedere Lebenspotenz bereits lange im Besitze aller Impulse gewesen ist. Deshalb

---

[1]) Christl. Sitte S. 34—38.

[2]) A. a. O. S. 38 f.

[3]) Christl. Sitte, S. 41 f.

Digitized by Google

gibt es auch im christlichen Leben noch einen Rest von „Selbständigkeit“ der niederen Natur, so daß also auch von diesem Gesichtspunkte aus erweisbar ist, das christliche Leben sei nicht frei von Unlust. So oft nun diese Unlust in das Bewußtsein des die Gemeinschaft mit Gott stetig wollenden Christen tritt, muß sie auch zum Impulse werden. Die verletzte Idee des Verhältnisses der höheren zur niederen Lebenspotenz, „der aufgehobene Normalzustand“ muß wiederhergestellt werden. In dieser Hinsicht kann man also die eine Grundfunktion des christlichen Lebens wiederherstellendes Handeln erkennen. Andererseits ist aber auch der Fall denkbar, daß die niedere Lebenspotenz der höheren „willig“ entgegenkommt. Die hieraus sich entwickelnde Lust wird gleichfalls Impuls, und das diesem Impulse entsprechende auf Befestigung und Verbreitung des Normalzustandes gerichtete Handeln bildet die zweite Grundfunktion des christlichen Lebens. Beide Funktionen lassen sich als wirksames Handeln einer dritten gegenüberstellen. Nämlich so oft das erweiternde oder auch das wiederherstellende Handeln zu einem Erfolge gelangt, treten Momente der Befriedigung ein, ohne welche das wirksame Handeln ins Unendliche fortgehen würde. In diesen Momenten empfindet der Geist dem Wechsel von Lust und Unlust entrückt relative Seligkeit. Und da nun überhaupt kein Leben auch nur momentan als absolute Passivität denkbar ist, so wird auch diese relative Seligkeit Impuls zu einem Handeln, in welchem der Mensch den Moment der Befriedigung fixirt, um sich ihrer zu vergewissern und zu erfreuen. Das aus diesem Impulse hervorgehende Handeln ist folglich als Indifferenz des wiederherstellenden und verbreitenden zu denken und vermittelt den Uebergang von der einen zu der andern Form des wirksamen Handelns. Das ist nun das darstellende Handeln, welches dem allgemeinen Triebe nach Aeußerung des Inneren in der Gemeinschaft entspricht.[1])

Indessen hat man sich die Sache nicht so zu denken, als ob die aufgezeigten drei Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins — Lust, Unlust und Indifferenz beider „oder“ relative Seligkeit — zeitlich auseinanderfielen. Sie sind immer und in jedem Lebensmomente

1) Christl. Sitte, S. 44—51.

Digitized by Google

vorhanden, und nur das stärkere Hervortreten des einen oder anderen Faktors modificirt das Selbstbewußtsein. Demgemäß ließe sich denn auch unter jeder der drei hieraus abgeleiteten Handlungsweisen das ganze christliche Leben beschreiben. Aber zu einer erschöpfenden Darstellung kommt es nur da, wo man die drei Funktionen gesondert beschreibt, was übrigens vor allem auch dadurch geboten wird, daß ja doch jede wirklich im Selbstbewußtsein sowohl wie im eigentlichen Handeln eine relative Selbständigkeit behauptet. Also müssen alle drei, eine jede für sich dargestellt werden „um in jedem Lebensmomente die Differenz des Ueberwiegenden und des Zurücktretenden zeigen zu können.“ [1])

Eine Regel für den Uebergang von der einen zur anderen Funktion wird sich freilich nicht aufstellen lassen. Wenigstens dann nicht wenn man die sittlichen Imperative aus dem Bewußtsein entfernt. Und das thut Schleiermacher auch hier. Die imperativische Form scheint ihm auch für die christliche Ethik sich umsoweniger zu empfehlen, als bei ihr überall das eigentliche Sittliche, „die lebendigen Anfänge“ des Handelns unberücksichtigt bleiben, woraus dann weiter gefolgert wird, daß das sittliche Handeln selbst, durch eine Regel im Voraus bestimmt, zu einem blos mechanischen Vorgange herabgesetzt werde. Nämlich der von Christo ausgehende Geist, der das gesammte Leben beherrschen soll, ist freilich von Hause aus nur einer, ebenso wie die menschliche Vernunft nur eine ist. Indessen modificirt sich doch der Charakter der menschlichen Gattung, wie er in der einheitlichen Vernunft erscheint, in jedem Individuum und wird somit thatsächlich in Jedem ein anderer. Denn der Mensch ist eben nicht nur ein Exemplar der Gattung, sondern zugleich ein „eigenthümlich sich selbst bestimmendes Wesen.“ So findet auch der eine göttliche Geist in Jedem bereits individualisirte Vernunft vor, die er also auch nur nach Maßgabe der Individualität zu seinem Organ machen kann. Demgemäß wird auch das christliche Handeln unter dem Gegensatze des Individuellen und Universellen verlaufen. Ja man wird fordern müssen, daß es sowohl bestimmt sei von dem universellen Gottesgeiste wie auch von der individuellen

[1]) Christl. Sitte, S. 55.

Digitized by Google

Eigenheit des Menschen. Denn Gottes Geist kann gar nicht auf sittliche Weise in den Menschen eingehen außer nach Maßgabe von dessen Individualität, und der Mensch kann gar nicht auf sittliche Weise dem Impulse des göttlichen Geistes folgen außer unter der Bedingung der Daransetzung seiner ganzen freien, individuellen Person. Dann läßt sich aber auch das gesammte sittliche Leben nicht durch einen allgemein giltigen Imperativ umspannen.[1])

2. Mit dem Allem ist indessen die Frage noch nicht beantwortet, an wem der Ethiker das christlich-sittliche Handeln in seiner dreifachen Art und unter dem doppelten, individuellen und universellen Charakter anschaulich machen soll. Schleiermacher verweist zu ihrer Beantwortung auf die christliche Gemeinde als den eigentlichen Träger der sittlichen wie religiösen Lebensbewegung des geschichtlichen Christenthums. Diese Gemeinde bewegt sich ja allerdings, wie sie durch einen Einzelnen gegründet wurde, auch nur durch die von Einzelnen ausgehenden Impulse vorwärts. Andererseits aber ist das Handeln des Einzelnen immer auch bestimmt durch das Ganze, dem er als Glied angehört, so daß man hier überall eine Wechselwirkung zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft denken muß. Der scheinbare Conflikt der hieraus erwächst, löst sich aber, wenn man erwägt, daß die christliche Gemeinde ein Ganzes nur ist durch den sie beherrschenden und verbindenden Geist, und daß auch der einzelne Christ nur durch das Theilhaben an diesem Geiste lebendiges Glied des Ganzen ist. Ueber der Gemeinde und über dem Einzelnen steht also der christliche Geist, die christliche Idee, welche der Ethiker aus dem gemeinschaftlichen Leben der Christen in seinen mannichfachen Formen erhebt, um dann die Gemeinschaften wie die Einzelnen an ihr zu messen.

Damit ist aber die Aufgabe des Ethiker specifisch protestantisch definirt. Denn „zur Eigenthümlichkeit der protestantischen Ansicht von der Kirche gehört es wesentlich, daß wir uns diese als ein bewegliches Ganze denken, als ein solches, das der Fortschreitung und Entwickelung fähig ist: nur mit dieser Restriction, ohne welche

---

[1]) Chr. Sitte, S. 57—67.

Digitized by Google

das Christenthum zerfallen würde, „daß wir niemals zu denken vermögen, es könne in der christlichen Kirche eine Vollkommenheit angestrebt oder dargestellt werden, die über die in Christo gegebene hinausginge, sondern daß jede Fortschreitung nichts sein kann als ein richtigeres Verstehen und vollkommeneres Aneignen des in Christo Gesetzten." [1])

Wenn man also das sittliche Handeln der christlichen Gemeinde mit Recht als Ergänzung sowohl wie als Fortsetzung des kirchestiftenden Handelns Christi darstellt, so darf man dabei nicht übersehen, daß die Vorbildlichkeit des Erlösers für uns ihre Grenze findet in seiner kirchestiftenden Thätigkeit selbst, vermöge welcher sein Geist als Quelle und Norm der Entwickelung der christlichen Gemeinde, die eben durch ihn zum Ganzen bestimmt wird, in ihr fortlebt. Die sittliche Betrachtungsweise kann also an Christus nicht den Maßstab anlegen, dem alles menschliche sittliche Handeln unterliegt. Denn was ihm gestattet war, allein aus seiner Person die schöpferische Idee und das Gesetz für seine Gemeinde zu nehmen, ist keinem Anderen unter den gewöhnlichen historischen Bedingungen Lebenden gestattet. [2])

3. Aus allem Voranstehenden erhellt, daß sich die theologische Sittenlehre unbeschadet ihres christlichen Charakters nach Analogie der philosophischen gestaltet, wie ja auch vorausgesetzt wird, daß in den Endresultaten beider eine wesentliche Differenz nicht bestehen soll.

Die Güterlehre wird freilich nicht besonders entwickelt; die verschiedenen Bildungsgebiete und die natürlichen Formen, welche das sittliche Handeln gesetzmäßig producirt (Staat, Familie, Kirche, Beruf ꝛc.) werden einfach aus der philosophischen Sittenlehre aufgenommen. Dagegen entspricht der Unterscheidung des organisirenden und symbolisirenden Handelns genau die Unterscheidung des wirksamen und darstellenden Handelns. Endlich wird auch hier das gesammte

---

[1]) Christl. Sitte, S. 72.

[2]) A. a. O. S. 73 f., vgl. die Vorles. von 1826/27. — Vgl. Beil. A § 22: Das Bewußtsein, „daß die werdende Einheit der Vernunft mit der Organisation vermittelt wird durch die absolute Identität des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ist als unmittelbare Erfahrung vorhanden, also geschichtlich angeknüpft an eine Person."

Digitized by Google

sittliche Handeln unter den Gegensatz des Universellen und Individuellen gestellt. Indem aber Schleiermacher hier die „Verfahrungsweisen", nach welchen das christliche Handeln die Einigung von Vernunft und Natur vollzieht der gesammten Eintheilung zu Grunde legt, schließt er sich genau der Pflichtenlehre an. Denn da auch die innere Tugendkraft „das Christsein" vorausgesetzt wird, bietet sich keine Veranlassung zu einer besonderen Behandlung der Tugendlehre. Andererseits wird auch hier das Mißliche einer in der imperativischen Form behandelten Pflichtenlehre noch besonders hervorgehoben. Jede Pflicht nämlich besteht nicht nur in der Totalität aller Pflichten, sondern läßt sich auch nur aus der Art, wie das fromme Selbstbewußtsein in Bezug auf die Totalität der sittlichen Aufgabe durch etwas Einzelnes bestimmt ist, verständlich machen. Die Sittlichkeit des Entschlusses hängt ab sowohl von „der Auffassung des allgemeinen Zusammenhangs aller gebotenen Handlungen", wie auch von „dem Coefficienten, der die einzelne Handlung motivirt" oder von dem „Ort eines Jeden im Reiche Gottes." Deshalb biegt er die Pflichtenlehre auch hier in eine Methodenlehre der christlichen Sittlichkeit um. [1])

Und das um so lieber als sich nur für die allgemeine Handlungsweise ein gesetzmäßiger Verlauf nachweisen lasse, nicht aber für die individuelle, von der eben nur gefordert werden kann, daß sie im einzelnen Falle nach Maßgabe der Individualität zwar, aber auch im Geiste der sittlichen Grundanschauung erfolge. [2])

Sind uns also Impuls und Ideal des christlich-sittlichen Handelns sowie die Grundformen, in welchen dasselbe wie alles sittliche Handeln gesetzmäßig verläuft gegeben, so gewinnen wir doch erst

---

[1]) Christl. Sitte, S. 77—81. — Die assertorische Form sei der imperativischen vorzuziehen auch um deswillen weil das christliche Handeln nur als wirkliches Wollen Werth habe und weil die zweite Form immer das katholische Lohn- und Strafsystem nach sich ziehe. Beil. A § 38, C. I und II. — Z. d. Ganzen vgl. noch A, § 39 ff., C. X ff.

[2]) Christl. Sitte, S. 82. — Weshalb denn auch bei jeder sittlichen Entschließung nicht sowohl ein kategorischer als vielmehr ein hypothetischer Imperativ zum Impuls erhoben wird.

Digitized by Google

aus seiner Beziehung auf die verschiedenen Gebiete der sittlichen Thätigkeit überhaupt die vollständige Anschauung des christlichen Lebens. Nun verläuft alles christliche sittliche Handeln zunächst in der christlichen Gemeinde, die sich ja eigens zu dem Zwecke constituirt, sich das ganze Christenthum anzueignen um es in allen ihren Beziehungen und Verhältnissen praktisch zu machen. Also haben wir die gefundenen drei Grundformen des Handelns zunächst darzustellen in ihrem innerkirchlichen Verlaufe. Somit ist zunächst das reinigende Handeln zu schildern als Kirchenzucht und Kirchenverbesserung, das verbreitende Handeln, wie es von der Kirche ausgeht und sich auf Ehe und Familie, weiter auf die Kirche selbst sofern sie als Schule für den christlichen Charakter und für die christliche Erkenntniß anzusehen ist und auf das Verhältniß der verschiedenen christlichen Kirchen zu einander richtet; endlich das darstellende Handeln wie es im eigentlichen Cultus erscheint.

Da aber die Kirche nicht nur mit anderen Kirchen, sondern mit dem gesammten bürgerlichen und staatlichen Leben enge verwachsen ist, so ist das christlich-sittliche Handeln noch weiter in seinen drei Formen darzustellen, wie es sich durch Vermittelung der Kirche auf das Gebiet des Staates und der freien Geselligkeit richtet.

Demgemäß erscheint das reinigende Handeln auf das Haus angewandt als Hauszucht, auf den Staat angewandt nimmt es theil an der Strafgerichtsbarkeit, der Staatsverbesserung, den völkerrechtlichen Beziehungen der Staaten unter einander. Das verbreitende Handeln hat dieselben Gebiete mit dem christlichen Geiste zu durchdringen. Das darstellende Handeln endlich soll als Gottesdienst im weiteren Sinne des Wortes in Beziehung auf die individuelle Charakterbildung, die öffentliche Sitte und die freie Geselligkeit entwickelt werden.

4. Die Bestimmung des Begriffs der Sittenlehre im Verhältnisse zur Glaubenslehre, sowie die Eintheilung derselben nach den Hauptcharakteren des sittlichen Handelns wie es sich im Gegensatze und in der Einheit mit seinem Ideale bewegt, wie es wirksames und darstellendes ist, und endlich wie es seine Einheit in dem sittlichen Ideale oder Princip, seine Verschiedenheit durch die Realisirung

Digitized by Google

in den menschlichen Individualitäten und in der Anwendung auf die verschiedenen gegebenen Gebiete des sittlichen Handelns überhaupt findet, — das Alles ist meisterhaft und bekundet eine in der systematischen Theologie kaum irgendwo sonst erreichte Virtuosität der Methodologie.

Andererseits aber darf man sich keiner Täuschung darüber hingeben, daß es dasselbe Princip ist, welches die Sittenlehre und die Glaubenslehre beherrscht, dieselbe Grundanschauung, welche im Christenthum lediglich die Reactivirung der an sich göttlichen Menschheitsvernunft erkennt. Nichts Neues bringt das Christenthum zur rationalen Sittenlehre, sondern lediglich die Bestätigung und Bestärkung des allgemeinen Vernunftprincips. Der heilige Geist ist die menschliche Vernunft als absolute Activität gedacht. Das christlich-sittliche Handeln, ist die einheitliche Organisation und Beherrschung der Natur, wie sie unter dem Impulse des Bewußtseins der absoluten Abhängigkeit der gegensätzlichen Welt von einer einheitlichen absoluten Ursache steht. Aus diesem „religiösen" Motive folgt alle sittliche Thätigkeit. Das Innegewordensein der absoluten Einheit der ganzen Welt in Gott ist Voraussetzung und Bedingung der auf die einheitliche Organisation der Gesellschaft in ihrem Verhältnisse zur Naturwelt gerichteten sittlichen Thätigkeit. Im reinigenden oder wiederherstellenden Handeln scheiden wir aus der Kraft jenes Einheitsimpulses die particularen, sinnlichen, egoistischen Sonderbewegungen aus in ihrer Selbständigkeit, im verbreitenden Handeln unterwerfen wir die gesammte bunte Mannichfaltigkeit des Lebens dem Einheitsprincip und organisiren sie somit, im darstellenden Handeln feiern wir die gewonnene Harmonie von Geist und Fleisch und schöpfen aus der Erhebung zur absoluten Einheit des Idealen und Realen immer aufs Neue die Motive zum wirksamen Handeln, dessen Ziel das Gottesreich, die einheitliche Organisation der ganzen Welt ist. Es ist derselbe Gegensatz von Geist und Fleisch, von absoluter Einheit und partikularistischer Vielheit, von Einzelnem und Ganzem dessen theoretische Lösung die Glaubenslehre, dessen praktische Lösung die Sittenlehre beschreibt. Und wie dort im Christenthum die Vollendung der natürlichen Religion, so wird hier in

Digitized by Google

ihm die Vollendung der natürlichen Sittlichkeit — dort und hier aber die werdende Vollendung der menschlichen Natur in der aus der Kraft Christi erfolgenden fortschreitenden Ueberwindung obiger Gegensätze beschrieben.

Darüber muß man sich von vornherein klar sein, wenn man die Sittenlehre nicht dem Geiste Schleiermachers entgegen erklären will.[1])

1. Das wirksame Handeln.

77. Das reinigende oder wiederherstellende Handeln in der christlichen Gemeinde.

1. Die Lebensregeln für die ursprüngliche und die spätere Kirche müssen dieselben sein, obwohl die ursprüngliche Kirche nur Erwachsene in ihren Schooß aufnahm. Denn einerseits betrachtet die spätere Kirche die Kinder als zukünftige Gemeindeglieder und andererseits unterscheiden wir jederzeit wie zwischen vorbereitender und wirksamer Gnade so zwischen Kirchengliedern im engeren und weiteren Sinne.

Bevor nun aber die Kirche ein System von Lebensregeln aufstellt findet sie bereits vor das System der bürgerlichen Strafgerechtigkeit, einerlei ob es von dem Zwecke der Wiedervergeltung oder der Besserung beherrscht wird. Von diesem Systeme kann aber die Kirche keinen Gebrauch machen: Besserung und Schuldaufhebung hat sie ja nur auf Grund ihres Verhältnisses zu Christo und nach Maßgabe desselben.

Da sie aber mit ihren Lebensregeln dasselbe Gebiet umspannt, welches der Staat mit seiner Rechtsordnung beherrscht, so ergiebt sich hieraus mit der Möglichkeit einer Collision die Nothwendigkeit derselben vorzubeugen.

Wir werden also immer das wirksame Handeln einerseits wie es sich aus dem christlichen Princip ergibt, andererseits wie es im Contacte mit dem bürgerlichen Leben sich gestaltet, darzustellen haben. Aber im Unterschied von der römischen Kirche werden wir dieses Handeln nicht aus der Autorität der amtlichen Hierarchie, sondern aus dem Gemeingeist ableiten, und zwar so

[1]) Vgl. bes. Sittenlehre S. 192, 290 f., 462 mit Beil. A § 22.

Digitized by Google

daß sein Zweck auch niemals in ceremonialgesetzlichen Compensationen für die Schuld und die sittliche That als solche, sondern allein in der Herstellung des normalen Verhältnisses zwischen Geist und Sinnlichkeit zu suchen ist.[1])

2. Zunächst handelt es sich also um die Darstellung des christlich-sittlichen Handelns, wie es aus dem christlichen Principe hervorgeht und demgemäß die christliche Gemeinde als solche zum Subjecte hat. Und zwar um die Seite des wirksamen Handelns, welche wir die reinigende oder wiederherstellende Thätigkeit nennen.

Voraussetzung dieser Thätigkeit ist die empirische Wahrheit, daß der die Gemeinde beherrschende Geist in den Einzelnen seine Herrschaft, wenn man so sagen will, partiell aussetzen und damit der sinnlichen Natur wieder denjenigen Grad von Selbständigkeit belassen kann, welcher uns zur Sünde zu werden pflegt. Bei uns ist nämlich eine absolute Abhängigkeit der Sinnlichkeit vom Geiste nicht primitiv gegeben, wie bei Christo, dessen Wesen sie constituirt. Immer will auch im christlichen Individuum die Entwickelung der sinnlichen Natur dem Geiste voran und ermöglicht somit die Sünde, eine Möglichkeit die immer nur durch die Reaction des Gemeingeistes gegen die Versinnlichung des Individualgeistes gehemmt und aufgehoben werden kann. Dieses Handeln des Ganzen gegen die Sünde wie sie aus der individuellen Entwickelung entspringt, um die das Ganze constituirende Herrschaft des Geistes auch im Individuum zu sichern, nennen wir also ein reinigendes oder wiederherstellendes Handeln der Kirche auf die Kirchengenossen.

Dieses Handeln wäre nur dann überflüssig, wenn das Ganze als solches, d. h. in allen seinen Gliedern vollkommen wäre. Da aber auch dem Ganzen noch Sünde anhaftet, und da die individuelle Sünde aus der Gesammtsündhaftigkeit entspringt, so erhellt, daß das reinigende Handeln eine nothwendige Funktion der christlichen Gemeinde auch zu ihrer Selbsterziehung ist.

Das reinigende Handeln wird nun weder durch das verbreitende, in welchem sich die normale Ueberlegenheit des Geistes über

[1]) Christl. Sitte S. 97 ff. „Das normale Verhältniß zwischen Geist und Fleisch" stellt die Dogmatik als Glaubensgegenstand dar, die Ethik beschreibt es als wirklichen Proceß.

Digitized by Google

das Sinnliche geltend macht, noch durch das darstellende Handeln, wie es Ausdruck der faktischen Beherrschung des Sinnlichen durch das geistige Princip ist, überflüssig gemacht. Denn der große Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit wird wenigstens von dem Einzelnen niemals zu einer vollkommenen Lösung gebracht. Immer wird die egoistische Sinnlichkeit gegen das universelle geistige Einheitsprincip reagiren. Immer wird daher der Einzelne im Ganzen die Correktur seiner subjektiven praktischen Lösung jenes Gegensatzes suchen müssen, ebenso wie das Ganze als Summe aller Einzelnen gedacht sein empirisches Verhalten immer durch die maßgebende Idee, die es eben als Ganzes bestimmt, rectificiren muß.

Demgemäß ist die Differenz der Theorien zu beurtheilen, welche das reinigende Handeln als Accidenz des verbreitenden oder als nothwendige Consequenz des darstellenden Handelns beurtheilen, und von hier aus den Gegensatz des repräsentativen Priesterthums und des zu taufenden Laienthums begründen oder verwerfen.

Die Kirche als Einheit gedacht, bedarf nämlich allerdings keines besonderen reinigenden Handelns, weil sie in steter Approximation an den Zustand des normalen Verhältnisses von Geist und Sinnlichkeit begriffen ist. Hingegen das Individuum immer nach Maßgabe der naturnothwendigen Einseitigkeit seiner Natur und seines bürgerlichen Berufs jenen universellen Gegensatz lösen wird d. h. unvollkommen, einseitig, sündhaft. Diese sündhafte Einseitigkeit wird nun compensirt, sofern das Individuum sich durch das Ganze bestimmen und somit von seinen individuellen Einseitigkeiten reinigen läßt. Eben diese Ausgleichung zwischen der Universalität und Einheit der Lebensaufgabe und der (naturnothwendigen und zugleich sündhaften) Einseitigkeit ihrer Lösung durch die verschiedenen Individualitäten ist die Aufgabe des reinigenden Handelns.

Die Frage ob das reinigende Handeln vom Einzelnen auszugehen habe oder vom Ganzen ist demnach weder römisch-katholisch zu Gunsten der letzteren, noch seperatistisch zu Gunsten der ersteren Meinung zu beantworten. Denn das Selbstbewußtsein, von dem doch alle Impulse zum Handeln kommen, ist immer sowohl gemeinschaftliches wie persönliches, sowohl universelles wie individuelles. Man wird immer alle Handlungen unter dem doppelten Gesichtspunkte

Digitized by Google

zu betrachten haben, daß sie unter gleichen Umständen von Allen hätten in einer bestimmten Weise erfolgen müssen und daß Jeder Einzelne als solcher so handeln mußte, wie kein Anderer gehandelt haben würde. In letzterer Rücksicht scheint nun auch das reinigende Handeln nur vom Einzelnen auszugehen.

Denken wir uns nämlich das richtige Verhältniß von Geist und Fleisch bei einem Einzelnen aufgehoben und zwar in einer lediglich aus seiner Individualität erklärbaren Richtung, so fehlt in solchem Falle jedem Anderen der richtige Maßstab der Beurtheilung. Sobald also das Individuelle in Frage kommt, kann auch das reinigende Handeln immer nur vom Einzelnen ausgehen, sofern nämlich in ihm noch eine actionsfähige Potenz zur Ausscheidung des Unreinen vorhanden ist.

Ist nun ein solches individuell reinigendes Handeln des Einzelnen, in dem er also zugleich dessen Subject und Object wäre, überhaupt möglich?

Schleiermacher motivirt die Bejahung dieser Frage folgendermaßen. Der heilige Geist ist zwar Gemeingut der Kirche und derselbe in allen verschiedenen Individualitäten, aber er existirt doch nur in diesen letzteren und zwar nach Maßgabe ihrer Empfänglichkeit in verschiedener Weise. Bei den Einen wirkt der Geist mehr auf den Verstand, bei den Anderen mehr auf den Willen. Gibt man nun die Möglichkeit einer Willenserregung durch den (persönlichen) Verstand (wie er unter dem Impulse des allgemeinen Geistes steht) zu, so muß man auch die Möglichkeit eines rein im Subject verlaufenden reinigenden Handelns zugeben. Wer das in Frage stellt, der kann allerdings nur vom Einfluß des Gesammtwillens der Gemeinde die Reinigung des Einzelnen erwarten.

Die Gesammtheit steht dem Individuum als das Universelle gegenüber, wenn sie auch im Vergleiche mit anderen geselligen Organisationen auch nur als ein Individuum erscheint. Ein Proceß der Uebertragung des Gesammtgeistes auf das bedürftige Individuum ist aber nur denkbar, wenn letzteres selbst eine solche Beeinflussung will. Und diese lebendige Empfänglichkeit für die Einwirkung des Ganzen ist allerdings „in der innersten Lebenseinheit" jedes Individuums begründet, sofern eben die individuelle Existenz

Digitized by Google

geradezu constituirt wird durch die Expansionskraft der persönlichen Lebenseinheit, wie sie unter dem Drucke der absoluten Welteinheit den Einzelnen hinnöthigt zum Ganzen.

Kenntniß von dem Reinigungsbedürfniß des Einzelnen und Aufforderung demselben nachzukommen erhält das Ganze freilich erst, wenn das Individuum den Gesammtcharakter desselben verletzt. Die Gesammtheit wird also mitafficirt durch die Verletzung des Universellen durch das Individuum, und in dem Maße als sie diese Verletzung empfindet, wird sie zur Behauptung ihres Grundcharakters gegen den Individualwillen reagiren. Indem nun der Einzelne dieser Reaction des Ganzen sich öffnet, wird das Uebergreifen des Individuellen compensirt oder aufgehoben durch die Rücknahme des Individualwillens in den Gesammtwillen. Aber nur wenn sich wirklich der Gesammtwille im Einzelnen individualisiren kann, d. h. nur wenn der Einzelne lebendige Empfänglichkeit für dessen Einfluß zeigt, ist das reinigende Wirken des Ganzen auf den Einzelnen gerechtfertigt.

Mag man also jede „Selbstreinigung" verwerfen oder nicht, niemals wird man leugnen dürfen, daß der Individualwille sein reinigendes Correktiv im Gesammtwillen suchen muß, daß aber der Gesammtwillen nicht berechtigt ist, reinigend auf den Einzelnen zu wirken, wo sich der Einzelne diesem grundsätzlich entzieht.

3. Nun kann aber auch das Ganze unvollkommen und der Reinigung durch den Einzelnen bedürftig erscheinen. Betrachtet man den fortschreitenden Entwickelungsproceß der Gesellschaft, so findet man, daß der Einzelne so gut dem Ganzen voraneilen kann, wie umgekehrt das Ganze den Einzelnen voranbringt. Bleibt der Einzelne hinter dem Ganzen zurück, so kann ihm das nur durch das Selbstbewußtsein des Ganzen klar gemacht werden, was indessen regelmäßig erst dann eintreten kann, wenn eine wirkliche Entgegensetzung des Individuums gegen die Gesellschaft vorliegt. Kommt der Einzelne zur Einsicht durch die Reaktion des Ganzen gegen seine übergreifende Individualität, daß er das richtige Verhältniß zur Gemeinschaft verfehlt hat, so repräsentirt eben sein Selbstbewußtsein wieder das Gesammtbewußtsein. Und wird sein durch das Gesammt-

Digitized by Google

bewußtsein rektificirtes Selbstbewußtsein Impuls und übt er zur Wiederherstellung des richtigen Verhältnisses zum Ganzen reinigendes Handeln auf sich selbst aus, so thut er das wieder als Repräsentant des Ganzen, einerlei ob er die besondere Mithilfe des Ganzen herzuzieht oder in sich selbst die Kraft findet, sich nach Maßgabe der unter dem Einfluß des Gesammtbewußtseins gewonnenen besseren Einsicht selbst zu reguliren.[1])

Umgekehrt ist der Fortschritt des Ganzen bedingt durch das reinigende Handeln Einzelner, wie ja die gesammte Kirche hervorgegangen ist aus dem wiederherstellenden Handeln Christi. Beides hat sich also zu ergänzen, und das umsomehr als die Kirche wohl in der Idee aber nie in der Wirklichkeit als vollkommen gelten kann.

Nur in der Idee Christi ist diese Vollkommenheit der Kirche ursprünglich gesetzt, und nur als regulative Idee lebt diese Vollkommenheit im Ganzen und in den Einzelnen, um in der Wechselwirkung beider sich immer mehr zu realisiren.

Am einfachsten hat sich diese Reinigung übrigens in der alten Kirche vollzogen, welche eben den mit der rechten Kirchenidee erfüllten Persönlichkeiten den entscheidenden Einfluß auf das Ganze vindicirte. Jetzt dagegen wo das Ganze eine feste Repräsentation hat, scheint alle spontane reinigende Thätigkeit von dieser allein auszugehen, wie es in der römischen Kirche wirklich der Fall ist. Eine wiederherstellende Thätigkeit Einzelner wird daher in einer organisirten Kirche immer nur momentan eintreten können, wenn eben die Idee der Kirche durch die Repräsentation gefährdet oder gar eliminirt wird, wie es in allen reformatorischen Epochen der Fall war und wie es in der evangelischen Kirche, welche die constitutive Idee der repräsentativen Organisation absolut überordnet, der Fall sein muß, sobald die Repräsentanz in der constitutiven Idee nicht mehr das Regulativ des gesammten kirchlichen Lebens anerkennt. Aber auch dann wird das Bestreben des Einzelnen das Ganze zu reinigen nach Maßgabe der Idee immer darauf gerichtet sein eine Organisation zu schaffen, beziehungsweise die bestehende zu reformiren, da eben ein geordnetes Gesammtleben nicht denkbar ist außer in dem Gegensatze der vorwiegend Gebenden und der vorwiegend Empfangenden.

[1]) A. a. O. S. 119 f.

Digitized by Google

der die Idee in ihrer Activität repräsentirenden Geistlichen und der übrigens mit jenen in der Aneignung derselben begriffenen Laien. Denn so wie der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan auf dem bürgerlichen Gebiete in Geltung steht, kann er auf das kirchliche nie bezogen werden, weil dem Princip gegenüber der Geistliche so gut Laie ist wie der eigentliche Laie.

Nur aus Ordnungsrücksichten und zur Ermöglichung eines gemeinschaftlichen religiösen Austausches ist jener Gegensatz in der Kirche Organisationsprincip. Verwerflich wäre das reinigende Handeln des Einzelnen auf das Ganze nur dann wenn ihm die Tendenz auf Beschaffung einer geordneten das Wesen der Sache sichernden Organisation fehlte.

Sofern nun das reinigende Handeln auch nur „durch Selbstdarstellung des Gefühls von der mangelhaften Beschaffenheit des Ganzen" erfolgen kann, ist es zugleich erweiterndes, ja letzteres ist Hauptfactor, ersteres nur „supplementarisch", wo es sich doch um eine positive Erneuerung der Geltung der Kirchenidee in der Gemeinschaft handelt. Und auf sittlichen Charakter hat das reinigende Handeln nur insofern Anspruch als es im Namen und zu Gunsten der Gemeinschaft ausgeführt wird. Mit der Organisation beziehungsweise Neuorganisation der Gemeinschaft hört es daher auf. Auf die organisirte Gemeinschaft als solche darf sich kein reinigendes Handeln des Einzelnen richten, wenn es den Charakter des Revolutionären vermeiden will. Nur durch „Selbstdarstellung" kann der Einzelne an der Vervollkommnung der Organisation des Ganzen mitarbeiten, nicht durch eigene die Gemeinschaft aufhebende oder in ihrem Bestand erschütternde Neugründungen. Das liegt in dem Postulate, daß das individuelle Handeln als solches nie auf das universelle Thun der Gemeinschaft zu richten ist, sondern nur sofern es seines individuellen Charakters entkleidet sich in den Dienst der Idee des Ganzen stellt, d. h. universelles Handeln wird.

Von diesem Gesichtspunkte aus sind die Spaltungen in der Kirche zu beurtheilen. Die Berechtigung zur Theilung der ihrer Idee nach einen untheilbaren christlichen Gemeinde liegt eben in der menschlichen Natur, wie sie eine individuell bestimmte ist. Bleibt also auch das in sie hineingebildete christliche Princip überall das-

Digitized by Google

selbe, so erscheint es doch nach Maßgabe der individuellen Verhältnisse der Völker und der Einzelnen verschieden. Diese Individualisirung des christlichen Princips ist schon in der apostolischen Zeit bemerkbar. Und daß diese Individualisirung auch zu bestimmten trennenden Organisationen führen mußte, versteht sich von selbst, da sich eben in der Organisation der Kirche ebensogut der Volkscharakter geltend macht und die historischen Verhältnisse, wie die christliche Idee. Alle solche auf Verschiedenheit der Sprache und des Volkscharakters beruhenden kirchlichen Organisationen sind durchaus berechtigt — nur dürfen sie die Einheit des alle beherrschenden organisirenden Princips nicht verleugnen. Unsittlich hingegen sind alle Spaltungen die auf einem praktischen oder dogmatischen Lehrdissensus beruhen oder die naturgemäßen Individualisirungen der menschlichen Natur vergewaltigen. So wollte die Reformation keine Spaltung, sondern Anpassung der christlichen Idee an Volkssprache und Volkscharakter, und erst als der Romanismus das ablehnte, durfte eine dem Germanismus entsprechende christliche Kirchenorganisation auftreten.

4. Soviel zur Einleitung in die nächstfolgende Darstellung der Lehre vom reinigenden Handeln in der Anwendung auf den Einzelnen (Kirchenzucht) und auf das Ganze (Kirchenverbesserung).

Schleiermacher hat hier im Unterschiede von seiner philosophischen Sittenlehre, welche nur zwei Grundformen des sittlichen Handelns kennt, die organisirende und die symbolisirende, noch eine dritte, die wiederherstellende oder reinigende und zwar diese als eigenthümlich christliche aufgestellt. Die allgemeine Sittenlehre leitet diese Formen aus dem kosmischen Gegensatze von Vernunft und Natur ab, der eben durch die Organisation und Erkenntniß der Natur gelöst werden soll, weil sich anders der Weltzweck der Harmonisirung des gesammten Daseins nicht erreichen läßt. Die christliche Sittenlehre hingegen bewegt sich in dem Gegensatze von Fleisch und Geist oder von Sünde und Gnade d. h. also von eigenwilliger Isolirung des Sinnlichen und Einzelnen und durch den heiligen Geist zu activer Willenskraft wieder erhobener Vernunft als dem gemeinschaftlichen das Wesen der Menschheit und zugleich der Welt ausmachenden Einheitsprincip.

Digitized by Google

Indessen sieht man leicht, daß eine eigentliche Verschiedenheit zwischen beiden Disciplinen weder im Ziele noch in der Methode, sondern lediglich darin liegt, daß die christliche Sittenlehre die geschichtliche Offenbarung der weltbeherrschenden Vernunftkraft sowie ihrer Reactivirung im Weltprocesse durch die Gemeinde des Gottesreichs in die Mitte stellt. Es ist derselbe Weltproceß der hier und dort beschrieben wird: die fortschreitende Organisation und Erkenntniß der Natur durch den Geist. Es ist dieselbe Metaphysik, welche hier und dort diesen Proceß sich gesetzmäßig unter dem vom Individuum auf die Dauer nicht aufzuhaltenden Druck der absoluten Einheit sich vollziehen läßt, um das Weltziel: die Bestimmung der Menschheit für sich und im Verhältnisse zur Natur zu einem harmonischen Ganzen zu erreichen. Aber im Christenthum realisirt sich dieses sonst überall erfolglos angestrebte Ziel auf Grund einer neuen Mittheilung heiligen d. h. allgemeinen absoluten Geistes an einen persönlichen individuellen Geist, wodurch dieser befähigt wird, die immanente Bestimmung des Geistes, die Natur zu organisiren und zu erkennen, an sich faktisch durchzusetzen und somit der Anfangspunkt einer erfolgreicheren Entwickelung im allgemeinen Culturprocesse zu werden.

Schleiermacher will nun auch nichts weniger als ein christlich-Sittliches von dem natürlich-Sittlichen unterscheiden. Es gibt wohl verschiedene Stufen und Grade in der Sittlichkeit, es gibt aber jedenfalls nur eine Sittlichkeit. Das christlich-Sittliche ist demnach die Vollendung, die Realisirung des Sittlichen, das überall in nichts anderem gefunden werden kann, wie in der Hingabe des Einzelnen an das Ganze zur gemeinschaftlichen Organisation des Ganzen im Verhältnisse zur Naturwelt aus dem religiösen Impulse des Bewußtseins der absoluten Abhängigkeit alles endlichen Daseins von einer gemeinsamen Ursache.

Das wiederherstellende oder reinigende Handeln wird daher von Schleiermacher nur als die eine Seite des wirksamen (organisirenden) Handelns gedacht und zwar als die negative Seite, sofern eben das verbreitende Handeln nicht denkbar ist ohne fort-

Digitized by Google

währende Ausscheidung der dem Geiste widerstrebenden sinnlichen Faktoren.

Und es ist ja auch vollkommen richtig, daß ein wiederherstellendes Handeln immer nur in der Weise erfolgt, daß eben eine positive Kraft zur Ausscheidung des sündigen Elements aufgeboten, daß der individualistische Eigenwille durch den allgemeinen Gesammtwillen belehrt wird. Andererseits bleibt die doppelte Betrachtungsweise des wirksamen Handelns als reinigendes und als verbreitendes zu Recht bestehen, was aus der folgenden Darstellung erhellen wird.

Verläuft demnach der christlich-sittliche Proceß in demselben Gegensatze von Geist und Fleisch wie der allgemeine Culturproceß, so trägt er auch den doppelten Charakter des Universellen und Individuellen an sich, den Schleiermacher hier, wie mir scheint, in sehr glücklicher Weise zur Regulirung des Verhältnisses zwischen der Kirche (der Repräsentantin des Gesammtwillens) und dem einzelnen Kirchengliede herbeizieht. Aber auch die hierauf bezüglichen feinen Ausführungen werden erst im Nachfolgenden in ihrer ganzen Bedeutung hervortreten.[1])

78. Die Kirchenzucht.[2])

1. Der Einzelne ist schon um deswillen nicht zur Ausübung reinigenden Handelns befugt, weil sein Beruf nothwendig ein einseitiger ist und in keiner Weise die Totalität der sittlichen Aufgabe repräsentiren kann. Vielmehr ist er gerade wegen dieser Einseitigkeit des sittlichen Berufs auf die reinigende Compensation seiner Einseitigkeiten durch das Ganze hingewiesen. Das ist die eine Voraussetzung der Lehre vor der Kirchenzucht.

Andererseits muß beachtet werden, daß das darstellende Handeln im Cultus sofern es zugleich den Charakter einer pädagogischen Uebung haben kann, mit dem wiederherstellenden Handeln zusammenfällt. Allein da das darstellende Handeln auch als Uebung auf dem hergestellten normalen Verhältniß von Geist

---

[1]) Vgl. die Darstellung der philos. Ethik im 1. Bde. Cap. IV.

[2]) Vgl. christl. Sitte S. 140 ff.

Digitized by Google

und Fleisch beruht, so setzt es immer ein wiederherstellendes Handeln voraus oder wird von diesem begleitet. Ebenso wie das wiederherstellende Handeln, wie oben erörtert, seiner eigentlichen Tendenz nach in verbreitendes ausläuft.

Aus diesen Voraussetzungen erfließt Schleiermacher der negative Kanon, daß alles reinigende Handeln des Ganzen auf den Einzelnen von der Tendenz beherrscht sein müsse dasjenige an demselben zu erreichen, was dessen eigenes erweiterndes Handeln erreicht hätte, wenn es eine sittliche Totalität hätte sein können. Jedes reinigende Handeln der Kirche muß positiv sein, d. h. es muß darauf gerichtet sein, den Einzelnen zum erweiternden Handeln durch Herstellung des normalen Verhältnisses zwischen Geist und Fleisch wieder zu befähigen.

Demnach sind als außerhalb des sittlichen Berufs gelegen alle körperlichen Bußübungen zu verwerfen, und das umsomehr als sie die zum verbreitenden Handeln unentbehrliche Körperkraft schwächen. Auch das Fasten kann nur als Ausdruck der Trauer d. h. als darstellendes Handeln, oder im Sinne der sittlichen Maßhaltigkeit Geltung haben. Noch weniger darf das Gebet als Zuchtmittel mißbraucht werden, wo es seinem Wesen nach theils darstellendes, theils wirksames Handeln zur Aneignung positiver sittlicher Kraft ist. Sofern das Gebet mit der religiösen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins identisch ist, wird es wie allem, so auch dem reinigenden Handeln als Impuls zu Grunde liegen. Aber als unwillkürliche Gemüthsäußerung kann es das reinigende Handeln nur begleiten, nicht mit ihm zusammenfallen, so daß es also überall verwerflich erscheint, Gebete als Bußübungen und Zuchtmittel anzuwenden.

Man kann allerdings zwei Methoden des reinigenden Handelns unterscheiden: eine, die durch Einwirkung auf das Fleisch dieses dem Geiste wieder gefügig macht, die andere, welche durch positive Stärkung des Geistes durch diesen das widerwärtige Fleisch bändigt. Wobei hier und dort die Wirksamkeit des Ganzen und des Einzelnen concurriren würde, wie es die allgemeine Voraussetzung alles sittlichen Handelns ist. Denn wenn der Einzelne das gestörte Verhältniß von Fleisch und Geist selbst herstellen könnte, so würde er eigentlich gar keiner Wiederherstellung bedürfen, bedarf

Digitized by Google

er aber einer solchen, so kann sie auch nur von der Gemeinschaft oder deren Repräsentation erwartet werden. Nur der Gemeingeist kann auf den Individualgeist wirken, was aber immer nur auf Verlangen des Einzelnen geschehen darf, wenn es nicht ganz erfolglos bleiben soll.

2. Sehen wir die Methode auf das Fleisch zu wirken näher an, so handelt es sich um solche Wirkungen auf die Sinnlichkeit, welche das individuelle Berufsleben nicht hervorbringt. Es kommt demnach darauf an Jedem im kirchlichen Gesammtleben die Stelle anzuweisen, von welcher er die Compensation seiner Einseitigkeit erwarten darf. Also wo der besondere sittliche Beruf nicht Anstrengung genug erfordert, würde die Armen- und Krankenpflege dem Einzelnen zuzuweisen sein. Aber auch die Fortsetzung der Erziehungsgymnastik kann nach Maßgabe der Individualität und der eigenthümlichen Versuchungen inner- und außerhalb des Berufs zur Anwendung empfohlen werden, obgleich das bei der mannigfachen Ausgestaltung der modernen Arbeit immer nur ausnahmsweise (also bei reichen Faullenzern oder bei geistiger Ueberproduction) der Fall sein wird. Der sittliche Compensationswerth solcher Arbeit geht freilich total verloren, wo man sich durch Geld von ihr freikauft, wie es bei der Wohlthätigkeit der wohlhabenden Stände zu geschehen pflegt.

Indessen ist diese Methode der Compensation der aus dem Beruf entspringenden Einseitigkeiten von zweifelhaftem Werth. Des Erfolges ungleich sicherer ist die Methode der Einwirkung auf den Geist zur Stärkung seiner Willenskraft. Sie beherrscht nun vollständig den Cultus oder das darstellende Handeln der Kirche. Denn der Cultus, obwohl dem reinen gemeinschaftlichen Triebe des darstellenden Handelns entsprungen, hat ohne Zweifel auch den Zweck eben durch die Darstellung des Gesammtlebens, wie es die unsündliche Vollkommenheit Christi repräsentirt, den Einzelnen zu reinigen und zum verbreitenden Handeln zu beleben und zu kräftigen. Nun beruht der Cultus auf dem Gegensatze der Empfangenden und Gebenden, der Laien und der Kleriker. Die Aufgabe, aus dem darstellenden Handeln ein reinigendes zu entwickeln fällt auf die Seite der Empfangenden, hingegen die Aufgabe das darstellende Handeln

Digitized by Google

selbst als adäquaten Ausdruck des Gesammtgeistes der Kirche zu erhalten auf Seite der Repräsentanz oder des Klerus fällt. Unter der Bedingung also daß die Laien die Darstellung des Gesammtgeistes auf sich zur Reinigung wirken lassen und daß die Kleriker nichts anderes als eben den Gesammtgeist der Kirche zur Darstellung bringen kann ohne Schaden des Cultus das Reinigungsbedürfniß Einzelner zugleich durch ihn befriedigt werden. Denn die Unreinheit der Kleriker kann die Wirksamkeit des Wortes Gottes nicht beeinträchtigen, vorausgesetzt nur, daß sie nicht ihre individuelle Anschauung sondern eben die christliche Gesammtanschauung vertreten, worauf die Gemeinde zu halten hat.

Hingegen sollen von den Mysterien, welche das Wesen des Christenthums veranschaulichen, Unbußfertige ausgeschlossen sein. Nur daß man die Ausschließung vom Sakrament nicht als Strafe ansehen darf, weil dieser Begriff (die Zufügung von Uebel) in der Kirche überhaupt keinen Sinn hat. Aber ausführbar erscheint die Ausschließung vom Sakrament (wie alle Kirchenzucht) auch in ihrer positiv sittlichen Tendenz solange nicht als die kirchliche mit der bürgerlichen Gemeinschaft verwachsen ist.

Ganz verwerflich ist es aber Elemente des darstellenden Handelns (Kirchenbauen, Stiftungen 2c.) als Strafen auferlegen zu wollen.

Das darstellende Handeln spiegelt immer den kirchlichen Gesammtzustand ab; dazu verhalten sich die Einzelnen nicht gleich, so daß immer Raum für die Mittheilung der höher Begeisteten an die hinter dem Ganzen Zurückbleibenden vorhanden ist. Nur in diesem Sinne kann von dem reinigenden Einfluße des darstellenden Handelns geredet werden.

Das darstellende Handeln beschränkt sich nun aber nicht auf Raum und Zeit, sondern veranschaulicht die ganze Kirche, wie sie von ihrer Gründung an bis auf die Gegenwart ein organisches Ganze ist. Und gerade in der Begründung des gesammten Cultus auf die ursprüngliche und klassische Epoche des Christenthums liegt die Garantie dafür, daß weder Kleriker noch Laien, wie sie beide reinigungsbedürftig sind, hierdurch das darstellende Handeln selbst verunstalten.

Digitized by Google

Freilich reicht der Einfluß, welchen das Ganze durch die lehrhafte Darstellung des Christenthums auf den Einzelnen ausübt, nicht hin. Zu der allgemeinen Belehrung durch die Predigt muß die besondere Ermahnung durch einzelne Berufene oder auch durch die Repräsentanz treten. Und damit nicht genug, müssen wie oben bemerkt, außerdem bestimmte praktisch-pädagogische Mittel aus dem Gebiete der christlichen Nächstenliebe und der asketischen Gymnastik herangezogen werden, um den Reinigungszweck am Einzelnen zu erreichen, ohne daß derselbe nach willkürlichen Ceremonialübungen und Kasteiungen zu greifen hat.

Erreicht wird aber der reinigende Zweck des darstellenden Handelns nur unter der doppelten Bedingung der möglichsten Reinheit der Darstellung und der größten Freiheit für die Theilnahme der Empfänglichen an den gerade ihre Individualität besonders ergreifenden Elementen.

Eine andere Methode der Reinigung als die der Compensirung der Einseitigkeiten und Fehler des Einzelnen durch das Ganze gibt es nicht. Der sittliche Charakter bildet sich nur in der Gemeinschaft. Das gilt auch im Christenthume. Denn „nach christlichen Principien steht der einzelne keineswegs allein der göttlichen Gnade gegenüber, sondern wie diese nur vermittelst der Gemeinschaft zuerst auf ihn wirkt, so bleibt auch sein Zusammenhang mit ihr an die Gemeinschaft gebunden, ohne welche es weder Wachsthum gibt noch Wiederherstellung der Frömmigkeit und ebenso auch keine Darstellung derselben.“ [1])

Der Einzelne freilich muß sich durch das Ganze seinen Zustand offenbaren lassen und in ihm das Correktiv für dessen Mängel suchen. Da nun aber gerade für die individuellen Beziehungen solcher Selbstmittheilungen persönliches Verständniß gefordert wird, so kann der Geistliche allein hier nichts erreichen, vielmehr müssen sich neben der amtlichen Einwirkung in der Kirche noch „mannichfache Herzensbeziehungen zur Berichtigung der Gewissen bilden.“

Wie Christus die Verkündung der Wahrheit als Fundament der Erlösung angesehen habe, so sei es auch Grundbedingung des

---

[1]) A. a O. S. 178.

Digitized by Google

Erfolgs des reinigenden Handelns, daß die Wahrheit wiederhergestellt werde; sobald diese wieder in's Bewußtsein getreten sei, bedürfe es eigentlich gar keiner weiteren Reinigung mehr. Wer die Wahrheit nicht mehr hören will, schließt sich damit von der Gemeinschaft, die sich auf sie gründet, selbst aus.

Und wie Christus das neue Lebensprincip, den Geist, nicht Einzelnen, sondern der Gemeinde verheißt, so ist die Geistesmittheilung bedingt durch die Zugehörigkeit zur Gemeinde. Betrachtet man also die Erlösung als reinigendes Handeln, so kann kein Zweifel obwalten, daß dasselbe vom Ganzen ausgehen muß.

Erkennt man an, daß die Technik der Kirchenzucht nicht sowohl eine Frage der Wissenschaft wie der Praxis ist, so wird man das Lückenhafte von Schleiermachers Ausführungen hier wie andernorts weniger empfinden, zumal die leitenden Gesichtspunkte zweifellos die richtigen sind. Daß der Einzelne das Correktiv seiner individuellen Ausschreitungen und Unterlassungen im Ganzen allein finden könne, ist gewiß ebenso richtig wie das Andere, daß das Ganze nur auf die freie Empfänglichkeit des Einzelnen wirken könne, wodurch alle körperlichen und gewaltthätigen Mittel zur religiös-sittlichen Reinigung ausgeschlossen sind.

Daß das darstellende Handeln für das Ganze noch eine andere Bedeutung habe wie für den Einzelnen, der in der gemeinschaftlichen Darstellung des Christenthums zugleich das Correktiv seiner Mängel findet, ist ebenso wahr wie das Andere, daß jeder kultische Act, wenn er als Zuchtmittel angewandt wird, sowohl seinen religiösen wie seinen pädagogischen Zweck verfehlt. Dagegen fällt es auch hier auf, wie Schleiermacher die Compensation der naturnothwendigen Einseitigkeiten des Individuums und des individuellen Berufs zur Herstellung der vollen Harmonie des Ganzen als letzten Zweck der reinigenden Thätigkeit bezeichnet. Oder es fällt auch nicht auf, da das ja durchaus in der Consequenz seiner Gesammtanschauung liegt.

Digitized by Google

79. Die Kirchenverbesserung.[1])

1. Gibt es ein reinigendes Handeln des Ganzen auf den Einzelnen, so gibt es auch ein reinigendes Handeln des Einzelnen auf das Ganze — zumal beide nur in Wechselwirkung leben können und beide der Reinigung bedürfen.

Es fragt sich nun freilich unter welchen Umständen ein reinigendes Handeln des Einzelnen auf das Ganze berechtigt ist. Wenn man nicht leugnen kann, daß es rückläufige Bewegungen des Ganzen gibt, so muß man ja im Allgemeinen auch die Berechtigung reformatorischer Thätigkeit Einzelner anerkennen. Die obige Frage ist nun leicht zu beantworten. Berechtigt ist jedes reinigende Handeln Einzelner auf das Ganze, welches lediglich darauf gerichtet ist, den Zustand reiner Fortschreitung im Ganzen, also in der geordneten Repräsentation wiederherzustellen, oder ein reinigendes Handeln des Ganzen auf sich selbst hervorzurufen. Sobald das erreicht ist, hat das reinigende Handeln Einzelner keine Berechtigung mehr, da die vom organisirten Ganzen ausgehende Thätigkeit jeder individuellen vorzuziehen ist.

Die Kirchenverbesserung wird dann immer so verlaufen, daß der Einzelne zuerst sich selbst nach der ihm übrigens im Gemeinschaftsleben aufgegangenen Idee des Ganzen reinigt, diese Thätigkeit auf Andere verpflanzt um endlich mit deren Hilfe das Ganze d. h. die Organisation der Idee gemäß zu reformiren, beziehungsweise zur Selbstreformation zu veranlassen.

Hingegen ist die Tendenz auf Auflösung des Ganzen oder auf Abbruch der Beziehungen zum Ganzen überall eine unsittliche, da ja der universelle Zweck des Christenthums, die Menschheit als einheitlich gegliedertes Ganze darzustellen — und damit der Weltzweck — nicht erreicht, sondern gestört wird.

Deshalb bezeichnet Schleiermacher den Weg der Oeffentlichkeit und des freien gegenseitigen Austausches zwischen den Einzelnen und dem Ganzen als den sittlich allein berechtigten Reformweg. Mit einer reineren Erkenntniß zurückhalten oder das reinigende Handeln vor Erreichung seines Zweckes suspendiren, um dann etwa in pri-

---

[1]) Chr. Sitte S. 187 ff.

Digitized by Google

vaten Mysterien sein Reformbedürfniß zu befriedigen, wäre immer eine Sünde am Ganzen, welches eben nur in der Wechselwirkung aller seiner lebendigen Glieder sich gesund erhalten kann. Von diesem letzteren Gesichtspunkte aus muß wo die rechten lebendigen Beziehungen zwischen den Einzelnen und der Repräsentation bestehen, eigentlich jedes individuelle reinigende Handeln als ein Handeln des Ganzen auf sich selbst zum Bewußtsein und zur Ausführung kommen.

Wenn aber der Fall eintritt, daß weder das Ganze sich reformiren, noch der Einzelne sich demselben wieder assimiliren will, so ist die hieraus resultirende Spaltung nur dann sittlich berechtigt, wenn sie einem wirklichen individuellen Princip genug thut.[1])

Verwerflich sind alle Reformversuche, welche nicht aus dem positiven religiösen Interesse, sondern etwa aus doctrinärem Hochmuth und Mißachtung der geschichtlichen Verhältnisse hervorgehen. Mögen dieselben nun mehr auf mangelhafter Einsicht oder auf falscher Willensrichtung beruhen, immer hat das Ganze in solchen Fällen nach Maßgabe der oben entwickelten Grundsätze sein reinigendes Handeln auf den Einzelnen zu richten, zugleich aber zu prüfen, ob solche verfehlte Reformversuche nicht durch die Organisation des Regiments selbst mit heraus gefordert werden.

Schleiermacher stellt für diese Thätigkeit das Beispiel Christi auf. Wie es sich für Christus lediglich um die Realisirung der Idee der wahren Kirche gehandelt habe, so müsse die Rücksicht auf diese auch bei allem reformatorischen Handeln ausschlaggebend sein. Wo etwas der Idee der Kirche widersprechendes dem Individuum zum vollen Bewußtsein kommt, ist es verpflichtet, durch Erregung der öffentlichen kirchlichen Meinung auf Abstellung des Mißbrauchs zu bringen. Wird die Reformation abgelehnt, so ist es Pflicht der Dissidenten sich kirchlich zu organisiren — so gewiß Christi erlösende Thätigkeit mit der gemeinschaftstiftenden identisch war. Und an ihm hat sich ganz besonders das reformatorische Handeln zu reguliren.

Dagegen die Kirchenspaltung der Protestanten als Resultat des Egoismus und des sich selbst überschätzenden theologischen Doctri-

---

[1]) Vgl. auch die Vorl. v. 1826/27 S. 9 ff.

Digitized by Google

narismus zu beurtheilen ist. Weshalb man denn auch unsittlich zu Werke geht, wenn man für die Union neue Symbole aufstellen will. Denn es ist ja eben die wichtigste Wahrheit, aus welcher die Union hervorgegangen ist, daß nicht theologische Doctrinen, sondern praktische religiös-ethische Erfahrungen die Kirche als Einheit bestimmen und demgemäß begrenzen. „Wer jetzt symbolische Bücher wollte, könnte sie nur als authentische Schrifterklärung wollen, was aber unevangelisch wäre; während die Reformation sie gegen Rom brauchte. Eine Veränderung der Kirchengemeinschaft ist durch die Union nicht beabsichtigt, sondern eine Vereinigung zu gemeinsamer Action, sowie ja auch die rationalistische und supernaturalistische Ansicht in ihr Platz hat. Unsere Kirche ist des Vaters großes Haus, in welchem viele Wohnungen sind." [1])

Gesteht man zu daß die Kirche immer nur in der Annäherung an den ihr von Christo gesetzten Zweck sich befindet, so muß man allerdings ihre Reformbedürftigkeit nach Maßgabe ihrer Idee zugestehen. Die Kirche ist eben ein geschichtlicher Organismus dessen Lebensentwickelung ebensosehr unter der Direktive der christlichen Idee wie unter den Einflüssen der wechselnden Zeiten steht, und überdies in keiner Zeit Anspruch erheben darf auf adäquate Darstellung der Idee. So erscheint denn die Reformation als eine wesentliche und gesetzmäßige Funktion der Kirche als eines ethischen Organismus. Das ist auch sicherlich die richtige Auffassung der Sache. Aber auch die Grundsätze, welche Schleiermacher hier freilich nur mehr andeutet, um die Methode der Reformation, die Berechtigung der Kirchenspaltungen und die Pflicht der Erhaltung der nicht auf Theologie, sondern auf die praktische Erfahrung des Christenthums gegründeten evangelischen Kirchenunion sicher zu stellen, werden sich bei näherer Ausführung als durchaus zutreffend bewähren. Insbesondere verdient die Verfolgung des Gesichtspunktes alle Beachtung, daß die Kirche ihre constitutive Einheit und Begrenzung nicht durch Theorien, wie etwa die Philosophenschule, sondern in gemeinsamer praktischer Heilserfahrung zu finden habe.

---

[1]) A. a. O. S. 215 f.

Digitized by Google

80. Das reinigende Handeln in welchem das bürgerliche Element mit constituirend ist.[1])

Schleiermacher beschreibt unter diesem Titel die Hauszucht und die Staatszucht, bei welcher der kirchliche und der bürgerliche Faktor concurriren.

Näher soll freilich die Kirche bei der Familienzucht betheiligt sein wie bei der Staatszucht, weil sie den Staat unabhängig von sich immer schon vorfinde, während sie auf die Bildung der Familie constitutiven Einfluß habe. Indessen ist das intimere Verhältniß der Kirche zur Familie nach Maßgabe der modernen Gesetzgebung bekanntlich nicht mehr auf die Constituirung der Ehe zu begründen; und auch die Meinung, daß die Kirche den Staat immer schon vorfinde, bedarf bei Erwägung der geschichtlichen Entwickelung des Staatsthums jedenfalls erheblicher Einschränkung. Davon sehen wir jedoch hier ab, wo es sich allerdings um die Bestimmung des Einflusses der Kirche auf den bestehenden Staat handelt.

1. Was nun zunächst die Hauszucht angeht, so ist dieselbe, wie das gesammte häusliche Leben durch den doppelten Gegensatz von Eltern und Kindern und von Herrschaft und Gesinde beherrscht. Da nun aber Eltern und Gesinde als selbständige erwachsene Glieder der Kirche unter deren Zucht stehen, so bleibt hier nur der reinigende Theil der Erziehung, die Kinderzucht zur Erwägung übrig. Und zwar handelt es sich nur um die Entwickelung der Principien der Kinderzucht, während die Technik der Erziehung der Pädagokik und theilweise der praktischen Theologie angehört.

Es handelt sich nun in der Kinderzucht um dasselbe Wirken des Ganzen auf die Einzelnen in denselben Methoden, wie wir es oben im reinigenden Handeln der Kirche gekennzeichnet haben.

Mit der erwachenden Herrschaft des Geistes über das Fleisch im Kinde beginnt das reinigende Handeln. Das Gewissen ist Ausdruck für den Gegensatz von Fleisch und Geist im Einzelnen; an ihm hat sich also alle christliche Kinderzucht zu reguliren. Denn ohne auf das innerste Verständniß und die innerste Empfänglichkeit

---

[1]) A. a. O. S. 217 ff.

Digitized by Google

Rücksicht zu nehmen, kann man weder auf Grund sittlichen Rechts, noch mit Aussicht auf Erfolg erziehen. Die Methode der Gymnastik oder des Wirkens auf die Sinnlichkeit hat demnach auch hier der Methode des Wirkens auf den freien empfänglichen Geist sich unterzuordnen. Und letztere wird nach den früheren Erörterungen über den reinigenden Einfluß des darstellenden Handelns besonders durch Hausgottesdienst im allgemeinsten Wortverstande ihren Zweck zu erreichen suchen.

„Der häusliche Gottesdienst also auf der einen und die freie Uebung der verschiedenen Richtungen der sinnlichen Natur als fortgehende Anstalt zum Behuf der Selbstbeherrschung auf der anderen Seite sind die beiden wesentlichen Elemente des wiederherstellenden Handelns.“ [1])

Sobald aber das Bewußtsein der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit im Kinde erwacht ist, sobald es Empfänglichkeit zeigt für das lebendige Christenthum als der erlösenden Macht, darf man sich nicht mehr auf die Bewirkung der Selbstbeherrschung beschränken, sondern hat im Hausgottesdienste das Christenthum darzustellen, so daß das reinigende Handeln zugleich in das verbreitende übergeht.

Weil aber überall wirklich Sittliches nur erreicht wird unter der Bedingung der Rücksicht auf die freie Empfänglichkeit, ist der Gehorsam niemals zu erzwingen, oder durch ein Lohn- und Strafsystem hervorzurufen. Der Gehorsam ist die eigenthümliche Form der kindlichen Sittlichkeit, die aber zur Form des freien Willens umgebildet werden muß. Die freie Lust am Gesetze zum habituellen Charakterzustand zu machen, ist die ganze Aufgabe des reinigenden Handelns dem Kinde gegenüber.[2])

2. Was nun weiter die Staatszucht betrifft, so kann hier nur die Frage zur Beantwortung kommen, wie sich der Christ als Obrigkeit oder als Unterthan zu ihr zu stellen habe. Denn das Christenthum macht nicht die Staaten und ihre Verfassung. Dazu liegt in ihm keinerlei Motiv. Vielmehr nimmt es jede Staatsform, einerlei ob Republik oder Monarchie an, sofern sich in

[1]) A. a. O. S. 227. vgl. mit Beil. B 6 u. 8.

[2]) A. a. O. S. 232 f. u. 237 f.

Digitized by Google

jeder der ethisch-religiöse Zweck des Gottesreichs verwirklichen läßt.[1])

Das reinigende Handeln des Staates ist nun als inneres Strafgerichtsbarkeit, als äußeres im Verhältniß zu anderen Staaten sowohl Krieg wie Mittheilung der Civilisation.

Das innere reinigende Handeln des Staates kann wie in der Kirche vom Staat und vom Einzelnen ausgehen, so gewiß eben auch die Staatsidee von der Repräsentation wie von den Unterthanen verletzt werden kann. Das Handeln des Staates auf den Einzelnen erfolgt bei unwissentlichem Ungehorsam durch Belehrung, bei wissentlichem durch Strafe — wobei indessen überall die Sicherung und die Belebung der Staatsidee in den Einzelnen letzter Zweck ist.

Wie soll sich nun der Christ zu dem staatlichen System der Strafgerichtsbarkeit stellen? Unter Berufung auf Röm. 13, 4 erklärt Schleiermacher, der Christ als Obrigkeit erfülle in der Ausübung der Strafgerichtsbarkeit den Willen Gottes, jedoch unter der Bedingung, daß er Namens des Ganzen dem Einzelnen kein Strafübel auferlege, welches er an sich selbst zu vollziehen absolut nicht berechtigt wäre. Demnach kann sich der Christ an der Ausübung des Rechts zum Schutze des Ganzen gegen die Ausschreitungen des Einzelnen betheiligen, — umsomehr als die rechtliche Organisation des Staates Voraussetzung der ethischen des Gottesreichs ist — aber bis zur Vernichtung des Einzelnen wird er das reinigende Handeln des Ganzen nicht führen dürfen. Im Uebrigen ist die Anrufung des Rechtsschutzes wie die Ausübung des Rechts, weil Grundlage der sittlichen Entwickelung der Gesellschaft auch sittliche Pflicht für den Christen.[2])

Als Unterthan hat der Christ Gehorsam zu leisten. Womit indessen keineswegs ausgeschlossen ist, daß er nach Maßgabe seiner bürgerlichen Berufsstellung auch reinigend auf das Ganze wirkt. Für das reformatorische Wirken im Staate gelten dieselben Grundsätze wie für dasjenige in der Kirche. Die öffentliche Meinung

---

[1]) A. a. O. S. 691.

[2]) A. a. O. S. 247—256.

Digitized by Google

gegen die Schäden des Ganzen aufrufen und dadurch das Ganze, d. h. also die Staatsregierung selbst zur Reform drängen, ist auch hier der sittlich allein berechtigte und erfolgreiche Weg.[1])

Indessen wie die einzelnen Kirchen reinigend auf einander wirken sollen, so auch die Staaten. „Wenn ein Volk gleichgiltig dem Rückschritt eines anderen zusehen kann, so fehlt es ihm entweder an lebendigem Interesse für die politische Idee oder an christlicher Liebe." Dieses wechselseitige reinigende Handeln der Völker auf einander zu regeln, ist nicht die kleinste Aufgabe des Völkerrechts. Die geistige Methode hierfür ist die Berathung der verschiedenen Interessen zu gleichmäßiger Befriedigung. Wo indessen eine entschiedene Auflehnung gegen das gemeinsame Völkerrecht oder wo eine hartnäckige Schädigung eines bestimmten Volksinteresses stattfindet, tritt nach Analogie der Strafgerichtsbarkeit die Methode des Krieges ein, durch welchen als sinnliches Reinigungsmittel das Gleichgewicht der Interessen wiederhergestellt wird. Der verletzte Staat ist indessen nur dann zum Kriege berechtigt, wenn er als Repräsentant des Völkerrechts, des Menschheitsinteresses auftreten kann. Von diesem Gesichtspunkte aus ist nicht nur der Vertheidigungs- sondern auch der Züchtigungskrieg durchaus zu rechtfertigen.[2])

Auch diese zur Kirchen- und Staatszucht entwickelten Grundsätze treffen durchweg so sehr das Richtige, daß man bedauern muß, sie nicht näher ausgeführt und begründet zu sehen.

Es ist vollkommen richtig, daß das reinigende Handeln nur für die Kirche selbst organisatorische und constitutive Bedeutung hat. Die Kirche ist eben sein jeweiliges Produkt. Das kann nicht vom Staate gesagt werden oder auch der Familie, da beide Berufskreise keineswegs nur nach kirchlichen Gesichtspunkten organisirt werden können. Hier handelt es sich also lediglich darum, das Verhältniß des geschichtlichen Kirchenprincips zu diesen ihrem eigenen Entsteh-

[1]) A. a. O. S. 264 f., 272. Wobei gar nicht darauf eingegangen wird, wie nun hier der Conflikt zwischen Regierung und Unterthan zu lösen ist, falls sich erstere hartnäckig dem reformatorischen Handeln entzieht. Vielleicht durch Auswanderung? Oder durch Revolution?

[1]) S. 278 f. — Ueber den Verkehr mit uncivilisirten Völkern und die Mission vergl. S. 286 ff.

Digitized by Google

ungs- und Entwickelungsgesetze unterstellten natürlichen sittlichen Organisationen in's rechte Licht zu setzen. Und das fällt Schleiermacher nicht schwer, da ja das Recht demselben Zwecke dient, welchen das Sittliche verfolgt und im Christenthum erreicht, die harmonische Gliederung der Familien- und Volksindividuen zum Ganzen der Menschheit. Und zwar erreicht unter dem religiösen Einheitsimpulse, der dem Menschen mit dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit alles Daseins von einer Ursache auch die Pflicht der einheitlichen Organisation der Welt auflegt. Was aber die natürliche gebundene Vernunft hier nicht erreicht, erreicht die durch den Einfluß des Geistes Christi zur activen Willenskraft erhobene Vernunft. Deshalb verfolgen alle natürlichen Organismen denselben Zweck, welchen die Idee des Gottesreichs repräsentirt. Aber sie erreichen ihn nur durch Aufnahme des wirksamen Pneumaprincips, so daß die Kirche ganz eigentlich dem Familien-, Staats- und Menschheitszweck sich unterordnet, um ihn eben in diesen Berufskreisen verwirklichen zu helfen, was sie freilich nur vermag, wenn sie selbst nach Maßgabe des reinen Princips und unabhängig von jenen organisirt ist.[1])

81. Das verbreitende Handeln im Allgemeinen.

1. Das verbreitende Handeln stellt im Unterschiede vom reinigenden Handeln die positive Seite des wirksamen oder organisirenden Handelns dar. Entspringt jenes dem Gefühle der Unlust an dem noch nicht erreichten oder an dem gestörten sittlichen Normalzustande, so dieses dem Gefühle der Lust, wie es aus dem Verlangen nach der Erreichung des Normalzustandes und aus dem Erfolge der sittlichen Thätigkeit hervorgeht und sich nährt.

Es ist wie das gesammte wirksame Handeln direkte Fortsetzung der auf die Stiftung des Gottesreichs gerichteten Erlöserthätigkeit Jesu, nur wie gesagt, von der positiven Seite aus betrachtet.

[1]) Im Nichtchristen ist nur natürliche d. h. individuell gebundene Vernunft, im Christen dagegen ist dieselbe Vernunft durch das πνευμα, den allgemeinen absoluten Geist von der individuellen Gebundenheit befreit, und daher zur Verwirklichung der Menschheitsidee oder der einheitlichen Organisation der ganzen Menschheit befähigt. Vgl. auch die Vorl. von 1824/25 S. 220 ff.

Digitized by Google

Sobald nämlich das reinigende Handeln die Renitenz des Fleisches aufgehoben hat, ergibt sich ein neues Verhältniß zwischen ihm und dem Geiste, demzufolge es entweder als Organ oder als Symbol desselben erscheint. Die erste Seite dieses Verhältnisses spiegelt sich im erweiternden, die zweite im darstellenden Handeln ab.

Im Unterschiede vom darstellenden Handeln soll nun das verbreitende ein actives aus sich Herausgehen des geistigen Princips sein, welches sich ungehemmt durch das Fleisch dieses letzteren als Organs zur Ausbreitung bedient. Während das reinigende Handeln mehr den immanenten Gegensatz von Fleisch und Geist im Einzelnen und im Ganzen zu überwinden hat, bewegt sich das verbreitende Handeln mehr in dem äußeren Gegensatze von Subject und Object um eben den vom Ganzen (der Kirche) oder dem Einzelnen wiedergewonnenen Normalzustand auf Andere zu übertragen.[1])

Wenn nun für uns auch die Voraussetzung dieser Form des wirksamen Handelns immer die Aufhebung des Widerstreits zwischen Fleisch und Geist ist, so könnte dasselbe doch keinen Erfolg haben, wenn es nicht bei uns, wie bei Christo von „einem in sich Vollendeten" ausginge. Dieses in sich Vollendete ist eben das Sein Gottes, wie es ursprünglich in Christo war und von ihm in die Gemeinde übergegangen ist, um in jedem Einzelnen Impuls und Kraft zum Handeln zu werden.

Dabei waltet indessen noch ein weiterer Unterschied zwischen dem vollkommenen Anfänger der christlichen Lebensbewegung und ihren unvollkommenen Fortsetzern ob. In Christus war die Einigung von Geist und Fleisch zugleich absolut und individuell; sie fällt eben mit seiner Person schlechthin zusammen, oder seine Person ist das Resultat und die Manifestation der absoluten Einheit von Geist und Fleisch und dadurch von allen Andern gänzlich verschieden. Der Gegensatz des Individuellen und Universellen ist in seiner Person schlechthin gebunden. Aber in ihren erlösenden Wirkungen individualisirt sich wieder die absolute Universalität dieser Person. Hingegen bei uns „das in sich Vollendete" schon als Anfangspunkt des verbreitenden Handelns individuell modificirt erscheint, seinem Ziel-

[1]) Womit nicht geleugnet werden soll, daß es auch ein verbreitendes Handeln des Menschen oder der Kirche auf sich selbst gibt. S. 294 ff.

Digitized by Google

punkte nach universell, um im Resultate wieder als etwas Individuelles zu erscheinen. Weshalb eben Keiner sein individuelles Christenthum verbreiten darf, sondern seine Person lediglich als Organ des Gemeingeistes einzusetzen hat. Denn wir Einzelne erreichen eben nie jene absolute Identität des Individuellen und Universellen, wie sie die absolute Vollkommenheit Christi constituirt. Alles verbreitende Handeln kann daher vom Individuum nur aus der Kraft und im Namen der Kirche, wie sie das Sein Gottes in Christo repräsentirt, sittlich berechtigt erscheinen, während andererseits allerdings die Einsetzung der Individualität zum Erfolge unentbehrlich ist.

Es liegt auf der Hand wie das verbreitende Handeln sowenig vom darstellenden scharf getrennt werden kann, wie vom reinigenden. Indem der Geist seinen immanenten universellen Einheitszweck durch die Individuen (Kirchen und Einzelne) realisirt, stellt er sich zugleich dar oder offenbart er sich zugleich in diesen seinen Organen, die somit immer auch als Symbole des Geistes betrachtet werden dürfen. Und weil der Geist immer nur durch Ueberwindung des Restes von Renitenz von Seiten des Fleisches, über den wir nie hinauskommen, seinen positiven Zweck erreicht, ist auch im verbreitenden Handeln immer ein reinigendes Element.[1])

2. Das verbreitende Handeln setzt wie alles sittliche Handeln einerseits Gemeinschaft voraus, andererseits stiftet es solche. Der Mensch ist eben nur in der Gemeinschaft vorhanden und menschliches Handeln ohne Gemeinschaft ist schlechthin undenkbar. Schon das dem verbreitenden Handeln zu Grunde liegende Gefühl ist nicht nur Gefühl der eigenen Kraft, sondern immer auch Mitgefühl für die Empfänglichkeit und Bedürftigkeit der Anderen. So war es auch bei Christo. Er erschien als die Empfänglichkeit für das höhere Leben allgemein geworden war. Dieser Zustand des Verlangens setzt aber immer schon voraus „eine Gemeinschaft zwischen dem Geiste im allgemein menschlichen Sinne, denn nur in diesem konnte das Verlangen sein, und dem πνευμα, dem göttlichen Princip des

[1]) Wir handeln als Organe des Geistes „mit Anstrengung", Christus dagegen in dem der Geist als „Beharrlichkeit" war, nicht. A. a. O. S. 298 ff.

Digitized by Google

Christenthums." Dieses πνευμα war aber nothwendig, weil der νους, die niedere Potenz sich nicht selbst auf die höhere erheben konnte. Das πνευμα war eben nur als „Verlangen" vorher da, erst durch das Christenthum wurde es „agens", organisatorisches Princip, wie aus der Stiftung der Kirche zu ersehen ist.[1])

Es fragt sich nach der richtigen Eintheilung der Theorie vom verbreitenden Handeln. Der grundlegende Gegensatz von πνευμα „als des absolut einen" und σαρξ, beziehungweise sinnlichem νους, als „des schlechthin mannigfaltigen" ergibt eine solche nicht.[2])

Die Theilung ergebe sich vielmehr nach der Unterscheidung des νους als organisatorischer Intelligenz, der σαρξ als psychischer Organisation und des πνευμα als des absoluten Geistes oder des schlechthin einheitlichen Weltprincips. Hieraus folge ferner eine mehr innerliche und eine mehr äußerliche Art und Weise wie das πνευμα das eigentliche Agens werde. Die Verbindung von νους und πνευμα nämlich sei Gesinnung (Vernunftkraft), die Verbindung von ψυχη und πνευμα sei Talent (oder Fertigkeit wie die philosophische Sittenlehre vorzieht).

Unter beiden Gesichtspunkten läßt sich das ganze verbreitende (organisirende) Handeln beschreiben. Die Tugend als „gewisses Quantum in der Realisirung des Willens" sei nämlich Talent. Und das „sittliche Talent" sei andererseits nur die Fähigkeit die Gesinnung oder die innerliche Tugendkraft zu realisiren im äußeren Handeln.

Der Gegensatz von Gesinnung und Talent (Fertigkeit) ist also nur ein relativer. Keine Gesinnung ohne Talent und umgekehrt. Nun ist jede Willensrichtung von dem Gefühle der Billigung oder Mißbilligung begleitet. Und zwar geht die unmittel-

[1]) A. a. O. S. 302 f. — Im Obigen sieht Schleiermacher den Ausgleich zwischen der rationalistischen und supernaturalistischen Theorie des Christenthums.

[2]) Zur vollen Bestätigung meiner Beurtheilung dient auch Schleiermachers Bemerkung, daß die außerchristlichen Tugenden deshalb glänzende Laster seien, weil sie nur beschränkte Anwendung erlangt hätten (auf Familie, Volk ꝛc.) und daher zu dem Gebiet „des Sinnlichen" gehörten. S. 306.

Digitized by Google

bare innere Gefühlsrichtung immer der reflexiven äußeren Willensrichtung voran, so daß man sagen kann „die Frömmigkeit, d. h. die Gesinnung vom Standpunkt der religiösen Sittenlehre aus gefaßt, hat ihre erste Basis im Gefühl. Wie nun die Frömmigkeit als Bestimmtheit des Gefühls nicht ist ohne die ihr entsprechende Willensrichtung: so ist auch die Bestimmtheit des Willens nicht ohne daß Fertigkeiten und Handlungsweisen daraus hervorgehen."

Hierdurch wird die obige Eintheilung nicht illusorisch. Denn Tugend und Gesinnung haben jede ihr eigenes Maß. So gibt es für die Tugend noch ein Wachsthum, wenn die Gesinnung schon ihren Sättigungspunkt erreicht hat. Und umgekehrt braucht das Wachsthum der Gesinnung nicht von einem gleichen der Tugend begleitet zu sein. In Christus z. B. war die Gesinnung in sich vollendet, während seine Tugend dem Gesetze der Entwickelung folgte. Aber auch in uns ist die (mit der Religion identische) Gesinnung (der beharrliche Einheitsimpuls) „das schlechthin sich selbst gleiche", die Tugend hingegen (die Fähigkeit der Organisation des Mannichfaltigen) die „in der Zeit sich mehr und mehr entwickelnde."

Talent und Gesinnung, sowie sie unter der Mittheilung des πνευμα in Action treten, sind χαρισματα. Und eben diese der religiösen Sittenlehre charakteristische Betrachtung der allgemeinen sittlichen Aufgabe als einer durch Gnadenwirkung zu lösenden, macht es wieder deutlich, wie verfehlt es ist die imperativische Form in der Ethik an die Stelle der descriptiven zu setzen.[2])

---

[1]) A. a. O. S. 309 f., vgl. d. philos. Sittenl. im I. Theil Cap. IV.

[1]) Chr. Sitte S. 312—317. — Schleiermacher nimmt auch hier Anlaß den Gegensatz des Rationalismus und Supernaturalismus als zwei einseitige, aber gleichberechtigte Ansichten zu charakterisiren. Es ist nämlich ebenso richtig das πνευμα als höchste Entwickelung des νους zu verstehen, wie als etwas schlechthin ursprüngliches. Denn das geschichtliche organisatorische Auftreten des πνευμα in Christo ist so gewiß etwas Ursprüngliches, als eben vor ihm Keiner da war, in dem der νους als schlechthin kräftiges Organisationsprincip sich geltend machte, während die den Erlösungsproceß der Menschheit aufnehmende Christengemeinde durch ihr bloßes Dasein das von Christo bezeugt. Es ist eben lediglich der Gegensatz der sittlich-natürlichen und der religiös-wunderbaren Betrachtungsweise dem wir hier

Digitized by Google

Auch die Beschreibung der Methode des verbreitenden oder organisirenden Handelns schließt sich genau an die philosophische Sittenlehre an. Schleiermacher unterscheidet nämlich auch hier ein intensives und extensives Verfahren und behauptet, daß solange die Menschheit nicht vollendet sei, immer beide Momente in der Theorie zusammengefaßt werden müßten. Die Analogie mit Christus, in dem das intensive Moment vollendet gewesen sei und der lediglich für Andere sittlich thätig gewesen sei, höre hier auf. Denn die Beschreibung der vollendeten Sittlichkeit könne eben (wie bei Christo) nur Beschreibung der sittlichen Natur sein.[1])

3. Aus dem Gegensatze des Extensiven und Intensiven leitet Schleiermacher demnach auch die Collision der Pflichten ab. Alle Collision entspringt der Unmöglichkeit gleichmäßig extensiv und intensiv zu handeln, gleichzeitig die ganze sittliche Aufgabe und (doch nur) den durch den bestimmten Beruf abgegrenzten Theil derselben zu lösen. Und alle Collision findet ihre Lösung eben durch die Erwägung, daß der Einzelne in dem verbreitenden Processe „immer nur Durchgangspunkt" und Repräsentant der Gesammtheit ist. Sobald nämlich der Einzelne sich vom Ganzen seine Thätigkeit anweisen läßt, heben sich von selbst die Einseitigkeiten seines Handelns auf, mag er nun der extensiven oder intensiven Seite folgen. Denn allerdings kann die Totalität der sittlichen Aufgabe nur von der Totalität der Menschen gelöst werden; aber indem der Einzelne nach Maßgabe seines individuellen Berufs und seiner Stellung im Ganzen handelt, arbeitet er mit an der Lösung der Gesammtaufgabe.[2])

Soll aber die Gemeinschaft durch das verbreitende Handeln nicht nur reproducirt, sondern auch intensiv und extensiv weiter

---

wieder begegnen und der eben so zu versöhnen ist, daß beides anerkannt wird, daß eben alle menschliche Entwickelung eine naturgesetzliche ist, zugleich aber auf dem unberechenbaren Hervortreten positiver Kräfte beruht, die wir immer als Ausfluß „der Quelle alles Lebens" ansehen müssen. Wie sich also die Erlösung als Fortsetzung der Schöpfung, die Göttlichkeit Christi als Vollendung der Menschheit verstehen läßt, so auch das πνευμα, der heilige Geist, als Vollendung des νους.

[1]) S. 317 f.

[2]) A. a. O. S. 322.

Digitized by Google

entwickelt werden, so scheint die Anerkennung der Perfektibilität des Christenthums unvermeidlich. Indessen — der Geist Gottes als solcher bleibt immer derselbe, nur seine Organe entwickeln sich, so daß also „im ersten Anfange der Kirche virtualiter alles gegeben war", was später nur immer Mehreren und diesen immer vollständiger sich mittheilte. Stand damals die Fortpflanzung des Christenthums auf dem persönlichen Einfluß Christi und seiner eminenten Jünger, so steht sie heute auf der Gemeinde, welche sie in Form geordneter gemeinsamer Erziehung vollzieht. Immerhin bleibt es richtig, daß die unter dem persönlichen Einfluß Christi stehende Urgemeinde eben wegen ihrer persönlichen Verbindung mit Christo, nicht nur die erste, sondern auch die authentischste und relativ beste Form des Christenthums repräsentirt.[1])

Schleiermacher verwendet nun den Gegensatz des Extensiven und Intensiven hier so, daß er ihn an die grundlegende Differenz von Kirche und Staat anschließt. Der Kirche ist nämlich die intensive Richtung des verbreitenden Handelns, also die Bildung der Gesinnung, das Wichtigere, dem Staate die extensive, die Bildung des Talents. Demnach kann man hier den inneren und äußeren Kreis nach der Maßgabe unterscheiden, daß die Kirche die Talentbildung nur zum Zwecke der Bildung der Gesinnung, der Staat umgekehrt die letztere um der Talentbildung willen betreibt.[2])

Man sieht, daß sich Schleiermacher hier einfach an seine philosophische Sittenlehre anschließt. Das verbreitende Handeln ist das organisatorische. Die Verschiedenheit, daß hier die Tugend mit der Fertigkeit identificirt und der Gesinnung gegenübergestellt wird, während dort die Tugend als Gesinnung und Fertigkeit beschrieben wurde, ist nicht von Belang. Der Gegensatz des Universellen und Individuellen beherrscht so gut das christliche, wie das gemein-sittliche Handeln. Der Gegensatz des Extensiven und Intensiven wird aber hier sehr geschickt eingeführt um das Wirken der Kirche als solcher von demjenigen Handeln, in welchem die Kirche mit dem Staate concurrirt zu trennen. Aber auch der fundamentale Unter-

---

[1]) A. a. O. S. 323 ff.

[2]) A. a. O. S. 326 ff.

Digitized by Google

schied zwischen philosophischer und theologischer Sittenlehre wird illusorisch, wenn die sittliche Gesinnung mit der Religiosität identificirt und dem sittlichen Handeln keine andere Aufgabe hier und dort aufgetragen wird als die: den immanenten constanten religiösen Einheitstrieb zur einheitlichen Organisation der menschlichen Gesellschaft in allen ihren Beziehungen aufzubieten. Lediglich der, allerdings bedeutsame Unterschied bleibt, daß eben die christliche Sitte die Realisirung der religiösen Einheitstendenz in der Gemeinde darstellt, während die allgemeine sittliche Thätigkeit sich zwar von derselben Tendenz beherrscht zeigt, dieselbe jedoch erfahrungsmäßig nur aus der Anregung des geschichtlichen Christenthums realisirt.[1])

82. Das verbreitende Handeln in der Kirche.[2])

1. Es handelt sich um die Verbreitung der christlichen Gesinnung und aller individuellen Geistesgaben um dieser Gesinnung willen. Anfangspunkt dieses Prozesses ist die Person Christi, Endpunkt ist die Vollendung der Totalität der menschlichen Gesellschaft.[3])

Voraussetzung des Processes aber ist die menschliche Persönlichkeit in allen ihren organischen Verbindungen, sowohl in Rücksicht ihrer Entstehung in der Geschlechtsgemeinschaft, wie ihrer Vollendung in der Kirchengemeinschaft. Die Familie nämlich gehört hieher sofern sie auf freier Stiftung beruht und also specifisch sittliche Gemeinschaft ist.

Was zunächst das verbreitende Handeln in der Familie betrifft, so erkennt Schleiermacher auch hier an, daß die Familie „nicht allein von der christlichen Gesinnung ausgehe", sondern auf einer Naturordnung beruhe, die das Christenthum lediglich anerkennen muß, um sie sodann allerdings zu christianisiren.

Die Kirche als solche ist aber eigentlich erst vollständig organisirt worden von dem Momente an, wo nicht Einzelne, sondern

---

[1]) Vgl. 1. Theil Cap. IV. § 20.

[2]) Chr. Sitte S. 330 ff.

[3]) Christus selbst liegt „außerhalb" der Sittenlehre, weil es für ihn keine gibt. S. 331.

Digitized by Google

ganze Familien zu ihr übertraten. Und daß Christus selbst mehr wollte als eine Schule gründen, ersieht Schleiermacher gerade daraus, daß er von Anfang an das weibliche Geschlecht zu seinem Jüngerkreis zugelassen hat.

Die ursprüngliche Naturform des verbreitenden Handelns, die geschlechtliche Fortpflanzung, welche immer neue Verbindungen von Materie und Intelligenz producirt, ist aber in ihrem Erfolge ebenso durch Talent- wie durch Gesinnungsbildung bedingt, so daß Staat und Kirche in gleicher Weise an ihr Antheil haben.

Hebt somit das Eintreten der christlichen Gesinnung die Geschlechtsgemeinschaft nie auf, auch wo sie nur einen Theil ergreift, so wird allerdings die Ehe durch dieselbe auf eine höhere sittliche Stufe erhoben. Denn in der christlichen Kirche muß schon die Erzeugung von der Tendenz beherrscht sein, „die des höheren Lebens fähigen“ Menschen fortzupflanzen, so daß sie als Anfang der Erziehung erscheint, deren Erfolg dann wieder durch den monogamischen Charakter der Ehe bedingt ist.[1])

Es ist nun wohl richtig, daß das Christenthum der Gleichschätzung von Mann und Weib zuerst eine tiefere Begründung gegeben und die Erzeugung durch seine specifische Werthschätzung des Menschen überhaupt ethisirt hat. Aber es fehlt doch hier wieder jede nähere Erklärung dieser Thatsache aus dem christlichen Principe, durch welche zugleich die „christliche Ehe“ als die höchste Form der an sich des sittlichen Charakters nicht entbehrenden „natürlichen Ehe“ dargestellt würde. Schleiermacher erkennt an, daß sich auch die „rein bürgerliche Ansicht“ gegen Polygamie und πορνεια entscheiden würde, ebenso wie die Ehescheidung von derselben als ein höchst bedenklicher Act dargestellt wird. Aber es fehlt die Ausgleichung zwischen der specifisch christlichen und der rein bürgerlichen Ansicht in diesen Fragen, ebenso wie die Auffassung der Ehe als nothwendige Ergänzung der Geschlechtseinseitigkeiten nicht verbunden wird mit der anderen, derzufolge sie lediglich als Mittel zum Zweck der Erhaltung des Geschlechts erscheint.[2])

[1]) Chr. Sitte S. 337—341. Vgl. philos. Sitte. 1. Thl. Cap. IV.

[2]) Chr. Sitte S. 338 ff. — Ebenso ungenügend ist die Differenz zwischen der evangelischen und katholischen Beurtheilung der Ehe behandelt.

Digitized by Google

Die besonderen Postulate, welche Schleiermacher noch weiter aus obigen Grundsätzen folgert, sind nicht genügend erläutert und begründet. Die Ehe als integrirender Theil des verbreitenden Processes darf nicht vermieden werden. Die gemischten Ehen sind vom Standpunkte der Kirche verwerflich, von dem des Staates nicht, vorausgesetzt nur daß die Tendenz auf Christianisirung der Ehe, an welcher auch dem Staate liegen muß, nicht ausgeschlossen ist.

Die religiöse Erziehung der Kinder gehört ausschließlich der Familie, woraus folgen würde, daß die Kirche wie der Staat auf diesem Gebiete lediglich zu sanctioniren hätte, was die Familie jeweils beschließt.

Sogenannte Mißheirathen gibt es für die Kirche, welche den socialen Ordnungen keine absolute Heiligkeit zumißt, überhaupt nicht.[1])

2. Der Begriff der Kirche, der erst aus dem darstellenden Handeln gewonnen wird, ist hier vorausgesetzt. Ferner wird behauptet, daß nur die organische Verbindung der Gläubigen der Weltaufgabe des verbreitenden Handelns gewachsen sei. Der Einzelne kann also nur als Glied der Gemeinde am verbreitenden Handeln Theil nehmen, da nur die Gemeinde als Ganzes im Besitze des heiligen Geistes ist und dessen eigentlichen Organismus bildet.[2])

Subject des verbreitenden Handelns ist also die Kirche; Ziel desselben: daß Alles Kirche wird, d. h. „aufhört als Einzelnes zu bestehen.“ Inhalt des verbreitenden Handelns der Kirche ist die christliche Gesinnung „als relative Einheit“, oder die Herrschaft des heiligen Geistes über das vielgestaltige Fleisch. Der Proceß selbst aber verläuft so, daß das vom heiligen Geiste bereits Beherrschte auf die Receptivität des von ihm noch nicht Beherrschten, die überall vorauszusetzen ist, wirkt. Denn „der Uebergang von der Receptivität zur Spontaneität ist nur als Produkt einer Einwirkung von außen zu denken.“ Wie bei Christo so entwickelt sich in der Kirche das verbreitende Handeln aus dem darstellenden.

Und gar nichts ist damit gesagt, daß die Kirche die staatliche Lösung einer Ehe wohl billigen, niemals aber von ihrem Princip aus rechtfertigen könne.

[1]) S. 354 ff.

[2]) Christl. Sitte S. 365 ff.

Digitized by Google

Bereits in der Einleitung ist der Vorgang des Näheren beschrieben worden. Der νοῦς soll auf die Stufe des πνεῦμα erhoben werden. Nun existirt derselbe nur in der Duplicität des unmittelbaren (Gefühl) und des mittelbaren Selbstbewußtseins (Verstand und Wille). Indem nun der heilige Geist in die Receptivität des Gefühls eintritt, wird dieses zugleich befähigt in Spontaneität (Verstand und Wille) überzugehen.[1])

Es fragt sich, welche Stellung die Kirche als solche im verbreitenden Handeln (d. h. also dem allgemeinen Culturprocesse) einzunehmen habe und wie sich dasselbe speciell für sie in den früher ausgeführten Gegensätzen gestalte.

Nach seiner extensiven Seite ist der Culturproceß unendlich, weil wir uns das Menschengeschlecht nur in dem Wechsel von Erzeugung und Tod als fortbestehend denken können. Was aber die hier vorwiegend in Betracht kommende intensive Seite angeht, so kann man von einem Handeln der Kirche auf ihre Glieder oder besser noch auf sich selbst reden. Und zwar ist es nicht ein Oscilliren zwischen Rück- und Fortschritt, sondern eine allmähliche Fortentwickelung der Kirche, welche uns hier entgegentritt. In der Idee des heiligen Geistes liegt die Ausgleichung zwischen dem scheinbaren Rückschritt der Einzelnen und dem Fortschritt des Ganzen. „Seine Gewalt in der Kirche entwickelt sich in beständiger Steigerung auch ohne Rücksicht auf die Individuen; er steigert die Kirche als ein Ganzes, indem er seine Vereinigung mit ihr steigert, und das Mehr oder Weniger das sich dabei in den Einzelnen findet, sind nur die mehr oder weniger hellen Punkte des Bewußtseins der Kirche von der immer wachsenden Gemeinschaft mit ihm, sowohl was das Verstellungsvermögen betrifft, als was das Begehrungsvermögen.“[2])

Dieser Proceß entzieht sich freilich jeder Berechnung, „da die sich wiederholenden Anfangspunkte in dem freien Walten des göttlichen Geistes begründet sind.“

Jedes Fortschreiten der Kirche ist demnach „weder Naturwirkung noch neue Offenbarung, sondern Fortwirkung des in Christo

[1]) A. a. O. S. 372.

[2]) Chr. Sitte S. 374 ff. vgl. mit Beil. B § 31.

Digitized by Google

vollkommen gesetzten göttlichen Princips als identisch mit dem in der Gemeinde gesetzten."

Fragt man weiter, wie die Kirche die christliche Gesinnung dahin verbreiten solle, wo sie noch nicht ist, so kann man antworten: entweder nach dem Gesetze der Continuität durch Heranziehen der räumlich zunächst liegenden, oder nach dem Gesetze der Wahlanziehung, indem man eben das geistig Verwandteste aufsucht. Ersteres nennt Schleiermacher die Methode der Erziehung, letzteres die Methode der Mission. Erstere Methode ist jedes Christen Pflicht, hingegen das individuelle Gewissen darüber zu befinden hat, ob man berufen ist, unter Ueberspringung der natürlichen Verkehrskreise Mission zu treiben.[1])

3. Aus der Identität und Verschiedenheit des Seins des göttlichen Geistes in Christo und der Gemeinde leitet Schleiermacher die folgenden Regeln für das verbreitende Handeln ab.

Denkt man die Kirche sowohl nach Seite des Vorstellungs- wie des Willensvermögens einer Steigerung fähig, so wird sich wo an einem Punkte Neues hervortritt, anfangs nie sicher stellen lassen, ob das Steigerung oder Abweichung von der Idee der Kirche sei. Also muß man fordern, daß auch das als Abweichung Erscheinende frei mitgetheilt und beurtheilt werde. Ist die Kirche immer im Werden begriffen, so gibt es auch nicht Vollkommenes in ihr, so muß Alles in ihr zur freien Discussion gestellt bleiben. Das *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* ist demgemäß ein sittlicher Grundsatz, nach dem das Ganze dem Einzelnen gegenüber nicht nur, sondern auch der Einzelne dem stets reformbedürftigen Ganzen gegenüber zu verfahren hat.[2])

Betrachtet man die intensive Seite des verbreitenden Processes näher, so kommt man auf das Doppelte: daß der Einzelne zur Höhe des Ganzen heranzuziehen ist und daß das Ganze zur Aufnahme

---

[1]) Chr. Sitte S. 378 ff. — Weshalb Schleiermacher die Judenmission für unnütz erklärt, weil die Juden unter Christen wohnen, die Heidenmission für überflüssig, weil die christlichen Kolonisten allein zu ihr berufen seien. Beil. D 65.

[2]) Christl. Sitte S. 384 ff.

Digitized by Google

des im Einzelnen entstehenden Neuen vorbereitet werden muß. Schleiermacher unterscheidet hier drei Stufen. Auf der ersten wird der unter dem Durchschnitt des Ganzen stehende Einzelne assimilirt; auf der zweiten nimmt er an diesem Assimilationsprocesse selbst Theil; auf der dritten endlich tritt er activ in den Steigerungsproceß des Ganzen ein. In der Ausübung dieser dreifachen Thätigkeit erscheint die Kirche als Schule, richtiger als Erziehungsanstalt, welche die christliche Gesinnung fortpflanzt, erhält und übt und zwar nach Seiten des Verstandes wie des Willens.

Das Wirken der Kirche auf den Willen hat freilich zur Voraussetzung, daß der Einzelne sich mit seinem Gemeingefühl zu ihr rechnet, nach seinem Selbstgefühl indessen sich noch als Object ihres Wirkens weiß. Die fortgehende Art des Handelns des Ganzen auf den Einzelnen und im Einzelnen ist nun die kirchliche Sitte. „Die Kirche als Schule zur Erhöhung der Willensthätigkeit ist nichts anderes als eine Institution einer gemeinsamen sich gleichbleibenden Sitte. Als das gemeinsame Leben der Kirche ergreift die Sitte den Einzelnen und hält ihn fest bis sie zu seiner eigenen Sitte wird.[1])

Als Thätigkeit des Einzelnen betrachtet erscheint der verbreitende Proceß als gutes Beispiel, in dem sich übrigens wieder auch die Herrschaft der christlichen Sitte manifestirt. Man soll ja freilich nicht um des guten Beispiels willen seine Pflicht thun. Aber die Pflichterfüllung jedes Einzelnen muß durchdrungen sein von dem Bewußtsein, daß man mit ihr zugleich an der sittlichen Totalaufgabe der Verbreitung christlicher Gesinnung mitarbeitet.

Indessen geht auch in der Gedankenwelt mit Eintritt des christlichen Princips eine Aenderung vor. Es tritt nämlich eine andere Werthschätzung der Dinge ein. Die gemeinsame Denk- und Sprechweise ist ja nur die Kehrseite der gemeinsamen Sitte; und so erscheint die Kirche von dieser Seite betrachtet als „Institution zur Erhaltung der eigenthümlichen Sprache, in welcher Jeder seine Denkweise hineinlegen muß." Dem System der Sitte correspondirt das System der Sprache, wie sie theils populär, theils wissenschaftlich

---

[1]) A. a. O. S. 387—390.

Digitized by Google

ist. Die verbreitende Wirksamkeit des Einzelnen in der Kirche in Beziehung auf den Verstand fällt also unter den Begriff der Belehrung, wie sie von der Predigt bis zum religiösen Gespräch herab mit dem Beispiel zusammen den ganzen Beruf des Christen nach der verbreitenden Seite ausmacht.[1])

Das verbreitende Handeln in der Kirche wird sich immer an die Familie, dieses natürliche Centrum aller sittlichen Geselligkeit anschließen. Die christliche Geselligkeit besteht ganz eigentlich im wechselweisen Sichaufsuchen, wodurch die Familien und die Familienlosen sich zu einer großen geselligen Familie vereinigen. Nie können Aggregate von Einzelnen, wie sie das römische Klosterleben mit sich bringt, das Haus ersetzen, wie es Mittelpunkt aller geselligen Communication sein muß. Die Combination der Thätigkeit der Familien und der Einzelnen ist demnach die Maxime nach welcher das verbreitende Handeln in der Kirche auf dem Gebiet der Sitte zu erfolgen hat.[2])

4. Es erübrigt noch die folgende Gesichtspunkte zur Vervollständigung der Theorie vom verbreitenden Handeln in der Kirche hervorzuheben.

Auf dem Gebiete der Gesinnung gibt es keine Scheidung der Gebildeten und Ungebildeten, wohl aber auf dem Gebiete des Talents. Denn wenn die Christen auch Alle die gleiche Denkungsart haben, so haben sie doch keineswegs die gleiche Fähigkeit dieselbe im Sprachsystem darzulegen. Daher die Kirche, während sie in Beziehung auf die Sitte die Familie allein walten läßt, in Beziehung auf die Belehrung in der Katechese ein regulirendes Institut der kirchlichen Sprechweise einsetzt. Und dieses Institut ist wieder abhängig von der Theologie, welche ein Zeichensystem festzustellen hat, welches die Identität der christlichen Gesinnung und ihrer lehrhaften Darstellung verbürgen soll.[3])

[1]) A. a. O. S. 392 ff. vgl. mit Beil. B § 35 ff. — Selbstredend ist die religiöse Sprache (das Bekenntniß) ebenso perfectibel wie die Sitte, was schon aus dem Begriff der Kirche als eines werdenden Organismus folgt.

[2]) Chr. Sitte S. 398.

[3]) A. a. O. S. 400 f. vgl. mit Beil. A § 208 f. u. B § 38.

Digitized by Google

Es fragt sich ferner wie man sich zu dem Bestreben der verschiedenen Sonderkirchen sich auf Kosten der anderen zu verbreiten zu stellen habe.

An sich ist nun das Bestreben einer Kirche verwandte Kirchenbildungen an sich zu ziehen nicht verwerflich, zumal wenn es von der Ueberzeugung ihres höheren christlichen und historischen Werthes getragen ist. Schlechthin unsittlich ist es nur, wenn sich eine Kirche eigens zu dem Zweck der Proselytenmacherei organisirt „Wenn es sich also von selbst rechtfertigt, daß der Einzelne Proselyten macht aus besonderem Interesse an Einzelnen (in der Familie und Freundschaft): dasjenige Proselytenmachen, welches in der Organisation einer Partialkirche gegründet ist, läßt sich gar nicht rechtfertigen, ausgenommen unter der Voraussetzung die anderen Kirchen seien nichts als Corruptionen des Christenthums.“[1])

Wo man indessen die Kirchen nicht nach dem Gegensatze des Orthodoxen und Häretischen, sondern als individuell berechtigte Ausprägungen des einen christlichen Princips beurtheilt, wird man immer das Interesse an der einen allgemeinen Kirche und an der besonderen Partikularkirche vereinigen. Das einseitig auf die allgemeine Kirche gerichtete Handeln läßt immer auf Indifferentismus schließen, ebenso wie die einseitige Verfolgung confessioneller Interessen auf Sektengeist schließen läßt. Beide Extreme bezeichnen die Grenzen des Sittlichen im verbreitenden Handeln der Kirchen, welche sich gegenseitig in dem gemeinsamen Streben nach dem Gottesreiche anerkennen und fördern sollen.[2])

In Bezug auf die Methoden des verbreitenden kirchlichen Handelns fordert Schleiermacher, daß nur intellektuelle Mittel angewandt werden, daß man keine Ueberzeugung vor Schaffung einer besseren zerstören darf, und endlich daß die Verbreitung einer Partikularkirche die Wiedervereinigung aller christlichen Kirchen nicht unmöglich zu machen trachte.

Was aber die besonderen Vereinigungen und Richtungen innerhalb einer Partialkirche betrifft, so sind dieselben ebenso zu

---

[1]) A. a. O. S. 408. Allerdings eine sehr bedenkliche Ausnahme.

[2]) A. a. O. S. 409 ff.

Digitized by Google

beurtheilen wie die Confessionskirchen selbst: als individuelle Bildungen aus dem gemeinsamen kirchlichen Boden heraus, die man sofern sie sich nur selbst nicht auf Kosten der Kirche erweitern wollen, sogar als Zeichen reger Lebendigkeit betrachten darf.[1])

Die Tendenz endlich praktische Gemeinschaft mit den Gliedern aller christlichen Kirchen zu pflegen, ist eine specifisch christliche, da sich eben keine Kirche als vollkommen ansehen und das Ziel des verbreitenden Processes (das Reich Gottes) nur durch die gemeinsame Thätigkeit Aller erreicht werden kann.[2])

83. Das verbreitende Handeln im Staate.

1. Wir haben schon oben ausgesprochen gefunden, daß der Kirche keinerlei constitutiver Einfluß auf den bürgerlichen Staat zukomme, sowie daß es dem Christenthum völlig gleichgiltig sei, welche Form sich der Staat gebe, wenn nur die Verbreitung christlicher Gesinnung ungehindert bleibe. Ebenso bietet das Christenthum an sich keinen Anlaß die gesammte nationale Culturbewegung in Kunst, Wissenschaft, Handel 2c. durch die Kirche zu beeinflussen. Mit einem Worte: die Bildung des Staates wie des gesammten natürlichen Lebens erfolgt, so gewiß sie früher da war als das Christenthum, nach den der Menschheit immanenten sittlichen Naturgesetzen; und die Frage ist für uns hier lediglich die, ob und wie der staatliche Verbreitungsproceß durch das christliche Princip, wie es die Kirche repräsentirt, umgebildet werde.

Nun handelt es sich bei dem allgemeinen verbreitenden oder wie die philosophische Ethik besser sagt, organisirenden Processe um die Bildung der Natur durch die menschliche Intelligenz, von welcher die Bildung der geistigen Kräfte selbst, d. h. also die Talentbildung unzertrennlich ist. Die damit bezeichnete Aufgabe ist

---

[1]) A. a. O. 412 ff.

[2]) Christl. Sitte S. 425 ff. — Der Lieblingsgedanke Schleiermachers, daß das Allgemeine nur im Besonderen sich realisire und daß das Besondere nur durch die Beziehung auf „das was ihm gemein" ist zu gemeinsamen Leben verbunden werde, begegnet uns überall. Vgl. auch die Ausführungen über das Verhältniß des Wortes Gottes zum individuellen Geist. A. a. O. S. 434—346.

Digitized by Google

eine unendliche. Träger derselben ist die menschliche Person, nicht aber ist sie der Zweck des Culturprocesses. Vielmehr ist die Einzelperson, wie die Familie, das Volk und die Menschheit nur Mittel zu dem letzten Weltzwecke, den allgemeinen „unpersönlichen“ (=unendlichen) Geist zur völligen Herrschaft über alle Natur zu bringen, womit deren Organisirung und Symbolisirung vollendet würde.[1])

Der Verbreitungsproceß geht also wie schon früher erwähnt von dem durch Lust motivirten sittlichen Bewußtsein aus. Nicht wie der pessimistische Materialismus lehrt von der Unlust an den Hemmungen und Nothständen des Lebens. Sein Ziel ist die Organisation der Natur wie sie die Organisation der menschlichen Gesellschaft bedingt. Da nun der Einzelne selbst zunächst Produkt des Verbreitungsprocesses nach dessen physischer Seite ist, so kann er auch nur als „Durchgangspunkt“ für denselben gelten, an dem ja überdies erst auf einer gewissen Stufe der Entwickelung die Persönlichkeit theilnehmen kann. Der Proceß ist durchaus „gemeinschaftlicher Akt der Gattung“ in ihrem Verhältniß zur Natur. Deshalb kann man weder die Thätigkeit des Einzelnen noch die Produkte derselben isoliren wollen. Denn wenn der Einzelne „vermöge der Beschränktheit der Talentbildung“ auch nur auf einen Theil der Natur einwirken kann, so läßt sich doch seine Thätigkeit sowenig von der Gattung, wie jener Naturtheil vom Naturganzen loslösen. Zwischen der ganzen Menschheit und der ganzen Natur verläuft der sittliche Proceß, wenn er auch natürlich immer nur durch Einzelne und an Einzelnen realisirt wird.[1])

2. Diese „absolute Gemeinschaftlichkeit“ des Culturprocesses sowohl in der Thätigkeit selbst wie in deren Resultaten tritt in den Principien des Eigenthums und des Verkehrs zu Tage. Alles was der Einzelne als Organ Aller gebraucht ist Organ Aller, aber da er im Gebrauche nicht gestört werden darf, zugleich Eigenthum. Freilich vollkommen ist diese absolute Gemeinschaftlichkeit nirgends realisirt, und die Ordnung des Culturprocesses wird nur so erfolgen

---

[1]) Daher das Postulat der Gemeinschaftlichkeit des geistigen Culturprocesses: vgl. bes. A. a. O. S. 475 ff. mit 442—448 und Beil. A § 228 ff. B § 40. Philos. Ethik im 1. Theil Cap. IV.

Digitized by Google

können, daß zugleich die Interessen des Ganzen und des Einzelnen gewahrt werden. Die Frage ist aber die, ob das Christenthum, welches die absolute Gemeinschaftlichkeit des Verbreitungsprocesses in der Idee des Gottesreichs postulirt, dem individuellen Faktor überhaupt Rechnung tragen könne, oder ob es nicht direkt auf Aufhebung aller Differenzen persönlicher, nationaler und sonstiger Art losarbeite.

Schleiermacher entscheidet diese Frage so, daß er das Recht der nationalen uud individuellen Typen im Natur- und Talentbildungsprocesse anerkennt, ja dieselben für die Organisation der Gattung wesentlich hält. Hingegen bleibt allerdings das wichtigere Gebiet der Gesinnungsbildung von ihnen unberührt, wie die Verbreitung der Kirche über verschiedene Staaten beweise. Weil sich aber auch die Einheit der christlichen Gesinnung nur realisiren und manifestiren kann in der Verschiedenheit individueller persönlicher und nationaler Typen, hebt die Kirche diese letzteren nicht auf, sondern sucht sie zu einem unter sich verbundenen Ganzen zusammenzufassen. [1])

Fragt man näher wie die „absolute Gemeinschaftlichkeit" und die nationalen Differenzen sich verhalten, so muß man antworten, daß der Talent- und Naturbildungsproceß jedes Volkes zugleich ein Gut ist für dieses und für die Menschheit, zumal jedes Volk durch die Natur der Sache genöthigt ist, mit seinen Culturprodukten in den Weltverkehr zu treten. Wie der Einzelne, so stellen die Volksindividualitäten die Menschheit auf eigenthümliche Weise dar (was vielfach auf dem Verhältniß der Menschen zum Erdkörper beruht), und haben darin ihre Einheit wie Verschiedenheit. Die absolute Gemeinschaftlichkeit wird also keineswegs durch die nationalen und sonstigen Differenzen aufgehoben, sie beruht auf dem Gattungscharakter. Und überdies könnte man die Aufhebung dieser individnellen Differenzen nur dann rechtfertigen, wenn die Feindseligkeit unter ihnen

---

[1]) Chr. Sitte S. 446 ff. vgl. mit 448 ff. Beil. A § 233 B § 44. — Der Einzelne hat sich der Familie, diese dem Volk, dieses der Menschheit, „der absoluten Gemeinschaftlichkeit", wie sie die Idee der Kirche vertritt unterzuordnen, jedoch mit Vorbehalt seiner ganzen Individualität.

Digitized by Google

die nothwendige und naturgemäße Verkehrsform wäre, was doch Niemand behaupten wird.[1])

Wie die Verschiedenheit der Völker so hat die Kirche auch die Verschiedenheit ihrer Staatsformen einfach anzuerkennen. Die Verpflichtung zur justitia civilis besteht auch für die Kirchengenossen. Uneigennützigkeit und Wohlthätigkeit, mit einem Worte Gemeinnützigkeit als reine Beziehung des Natur- und Talentbildungsprocesses aufs Ganze ist von dem Christen umsomehr zu erwarten, als diese sittliche Organisation des Gesammtlebens Voraussetzung und Mittel für die absolute Gemeinschaftlichkeit ist, die durch zuchtlosen Egoismus selbstredend nur gehemmt werden kann.[2])

Somit bleibt der christlichen Sittenlehre anscheinend auch hier nur die Sanctionirung der allgemeinen Sittlichkeit übrig. Nun besteht auch zwischen der allgemeinen und der christlichen Sittenlehre kein anderer Unterschied als eben der, daß letztere religiös, erstere hingegen nur politisch motivirt ist. Die bloße Beziehung auf das Staatsgesetz und auf das Gesammtwohl macht das sittliche Handeln noch nicht religiös, sondern erst die Beziehung der patriotischen Pflicht auf die kosmopolitische und die Beziehung des Staatsgesetzes auf das Weltgesetz oder den göttlichen Willen. Also kann „der Christ diese ganze Sphäre des Talent- und Naturbildungsprocesses nur beziehen auf die Verbreitung des Reiches Gottes nach der christlichen Idee.“ Und eben diese Zusammenfassung der natürlichen individuellen Talentbildung mit der christlichen allgemeinen Gesinnungsbildung macht die christliche Tugend, wenn nicht materiell, so doch formell zu einer andern und höheren als es die gewöhnliche bürgerliche Tugend ist.[3])

Die Talentbildung im Staate ist vorwiegend wissenschaftliche, die Naturbildung mechanische Thätigkeit. Beide dürfen sich nicht

---

[1]) A. a. O. S. 452—454.

[2]) A. a. O. S. 456 ff.

[3]) Christl. Sitte S. 459—462 vgl. mit Beil. D, 73 ff. — Die Differenz des Intensiven und Extensiven auf dieses Verhältniß angewandt ergibt das doppelte Postulat der Selbsterhaltung des Individuums und der berufsmäßigen Ausbildung desselben zum Dienste am Ganzen. A. a. O. S. 462 f. Beil. A § 239.

Digitized by Google

ausschließen, sondern müssen sich ergänzen. Die Naturbildung ohne theoretische Talentbildung würde den Menschen zum schlimmsten Sklavendienste, nämlich zur bloßen Maschinenarbeit degradiren. Es ist daher im Namen des Christenthums dagegen zu protestiren, weil der Zweck, welchen das Christenthum am Ganzen durch die Einzelnen erreichen will, durchaus die freie, gebildete Person des Menschen in Anspruch nimmt. Ebenso ist aber die theoretische Talentbildung durch die praktische Naturbildung zu ergänzen, wenn sie nicht in todte, für die Gemeinschaft unfruchtbare Gelehrsamkeit oder Meditation ausarten soll, was der vom Christenthum bezweckten einheitlichen Organisation der Menschheit ebensowenig dienen würde.[1])

Das Gleichgewicht beider Formen des staatlichen Verbreitungsprocesses findet Schleiermacher in der Kunst. Deshalb soll alle technische und wissenschaftliche Thätigkeit immer in Kunst ausgehen. Ja diese doppelte Thätigkeit soll nur in dem Maße sittlich sein als sie den Kunstzweck im Auge behält. „Die Wissenschaft wird Kunst in jeder darstellenden Produktion, der Mechanismus in seinem Zusammenhange mit der Totalität des Lebens. Je mehr also in Jedem Einzelnen die Beziehung auf die Kunst gesetzt ist, desto mehr ist in seinem Processe die ganze Sittlichkeit gesetzt.“ [2])

3. Ein flüchtiger Blick in die philosophische Sittenlehre belehrt uns, daß wir hier nur deren nähere Ausführung vor uns haben. Allerdings die selbständige Behandlung des reinigenden Handelns fehlt dort, dasselbe erscheint nur als Accidenz des positiven organisirenden Handelns. Aber wenn Schleiermacher dem das Christenthum in signifikanter Weise beherrschenden Gegensatz von sittlichem Sollen und Sein in der Behandlung des wiederherstellenden Handelns Rechnung trägt, so erkennt er doch auch in der christlichen Sittenlehre ausdrücklich an, wie wir oben sahen, daß ihm dasselbe nur Moment ist im positiven verbreitenden Processe — wie es ja auch nicht mehr sein kann.

---

[1]) A. a. O. S. 465—468. Beil. D, 74 f.

[2]) A. a. O. S. 469. Beil. D 76 f. — Vgl. die entsprechenden Ausführungen der philos. Ethik 1. Thl. Cap. IV.

Digitized by Google

Hingegen haben wir in der Darstellung des verbreitenden Handelns an sich nur die Ausführung der Darstellung des allgemeinen sittlichen Culturprocesses, wie sie durch den empirisch aufgenommenen Gegensatz von Kirche und Staat hier eigenthümlich begrenzt wird zu erkennen. Es ist die fortschreitende Beherrschung der Natur durch den Geist, wie sie sich vollzieht durch die Organisation und Erkenntniß derselben und wie sie sich krönt in der künstlerischen Darstellung der gewonnenen Herrschaft über die Natur, um welche es sich im sittlichen Processe überhaupt handelt. Zum Ueberflusse wird noch besonders hervorgehoben, daß die Persönlichkeit lediglich als Mittel zum Zwecke, als Organ des absoluten Geistes, der sich in der einheitlichen Organisation der gegensätzlichen Welt als deren letzter Grund offenbart, in Betracht komme. Also nicht der persönliche Gegensatz von Sünde und sittlichem Ideal, von Schuld und Sittengesetz ist es, der den specifisch sittlichen Charakter des Processes bedingt, sondern wieder ist es der kosmische Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, zwischen der erscheinenden Vielheit des Daseins und der naturgesetzlichen Tendenz auf einheitliches Zusammensein und Zusammenwirken, in dem sich der sittliche Proceß bewegt. Das ist nun ja ein vortrefflicher Entwurf einer naturalistischen Ethik, aber jedenfalls keine Erklärung der sittlichen Idee des Christenthums welches sich gerade dadurch von aller naturalistischen Ethik (idealistischer oder materialistischer Façon) unterscheidet, daß es den gesammten Culturproceß als Mittel zu dem Zwecke der Vollendung der Persönlichkeit beurtheilt. Es ist ja auch sehr richtig, daß es keine besondere christliche Sittlichkeit gibt, sondern daß das Christenthum besten Falls das vollendet Sittliche repräsentirt. Aber der christliche Gedanke wird wieder verfehlt, wenn die christliche Gesinnung, welche die Kirche in den staatlichen Talent- und Naturbildungsproceß einführen soll, identisch erklärt wird, mit dem religiösen Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit der vielheitlichen Welt von einer einzigen Ursache, wenn sie nichts anderes ist als das „Einheitsbewußtsein" als Impuls und nichts Anderes bezweckt als die einheit-

Digitized by Google

liche Organisation der Welt, wie sie bedingt ist durch die einheitliche Organisation der menschlichen Gesellschaft. Darüber darf man sich also keine Illusion machen: der specifisch christliche Gedanke ist von Schleiermacher auch in der christlichen Sitte verfehlt worden! Wodurch ja keineswegs die Bewunderung für seine geniale Systematik, für die meisterhafte methodische Durchführung seines Grundgedankens und für die Fülle feiner, geistvoller Bemerkungen, an welchen gerade die christliche Sittenlehre so reich ist, ausgeschlossen wird!

Auf die Detailkritik gehe ich hier lieber nicht ein. Sie ist zum Theil bereits bei Darstellung der philosophischen Ethik gegeben worden, zum Theil wird sie namentlich in Bezug auf Schleiermachers Lehre von der Kirche für die Beurtheilung des darstellenden Handelns aufzuheben sein. Endlich ergibt sich gerade die Interpretation des Einzelnen durchweg von selbst, sobald man den sicheren Blick in das Ganze des Systems gewonnen hat.

2. Das darstellende Handeln.

84. Allgemeines über dasselbe.[1])

1. Das darstellende Handeln hat keineswegs nur den pädagogischen Zweck der sittlichen Reinigung des Einzelnen und der Gemeinschaft durch die künstlerische Veranschaulichung der christlichen Idee, wie es nach der Beurtheilung desselben bei Darstellung des reinigenden Handelns scheinen könnte. Dieser Erfolg ist nur accidentell und keineswegs letzter Zweck des darstellenden Handelns. Sein Zweck ist vielmehr die Manifestation der durch das reinigende und verbreitende Handeln gewonnenen Herrschaft des Geistes über das Sinnliche. Daher das dieser Form des sittlichen Handelns zu Grund liegende Motiv weder Unlust noch Lust, sondern (relative) Seligkeit ist. Allerdings geht auch dem wirksamen Handeln die Indifferenz von Lust und Unlust voran, zumal sich ja das Bewußtsein immer fort aus der Bewußtlosigkeit entwickelt. „Zwischen der Seligkeit, die dem wirksamen Handeln vorangeht und der, welcher

[1]) Vgl. bes. Chr. Sitte S. 590—598 mit S. 503—515. Beil. A § 79 ff., B § 1 ff., sowie die entsprechenden philosophischen Erörterungen Thl. I Cap. IV.

Digitized by Google

der Vollendung derselben folgt, „schließt jeder Punkt, wenn er mit dem auf ihn folgenden verglichen wird, noch ein Bewußtlosigkeit in sich." So soll man sich in der Seligkeit Bewußtlosigkeit denken können, sofern eben Lust und Unlust noch latitiren. Und die selige Bewußtlosigkeit oder Indifferenz steht am Anfange alles Handelns. Aber der Durchgang durch das von Lust und Unlust getragene wirksame Handeln ist doch nothwendig, wenn diejenige Seligkeit erreicht werden soll, welcher das darstellende Handeln entspringt.[1])

Dieses Handeln hat nun als Krönung des gesammten sittlichen Processes gar keinen anderen Zweck als die jeweilig gewonnenen Ergebnisse des wirksamen Handelns zu bezeichnen und darzustellen. Die Wirksamkeit desselben im Vergleich zu jenem ist = 0, da keine Veränderung des sittlichen Zustandes des Subjectes und auch keine Veränderung des Objectes mit ihm bezweckt wird. Das darstellende Handeln ist eben „gar kein Herausgehen aus dem gegebenen Momente," sondern lediglich „Aeußerlich-werden des Selbstbewußtseins als eines innerlichen." [2])

Bei Beurtheilung dieser Form des sittlichen Handelns kommt aber mehr noch wie bei allen anderen der gesellige Charakter des Menschen in Betracht, wie er das Ergebniß der Gattungseinheit ist. Alle Manifestation des Inneren geht auf Gemeinschaftbildung aus. Wir äußern unser Inneres um durch die Aeußerung unseren Lebenszusammenhang mit den Menschen zu bekunden, zu befestigen, zu erweitern, da es nun einmal das Gesetz des gesammten Daseins ist, daß das Individuelle im Ganzen seine Ergänzung sucht und findet.

Je nachdem nun das darstellende Handeln auf die allgemeine Intelligenz oder auf den christlichen Geist bezogen wird, zerfällt es in die specifisch bürgerliche: die profane und die specifisch kirchliche: die religiöse Kunst. In beiden tritt die Gemeinschaft als solche hervor um Gemeinschaft zu suchen und zu befestigen, so daß ganz eigentlich die Liebe Princip alles darstellenden Handelns ist, die all-

[1]) A. a. O. S. 503 ff. Beil. B 1 u. 2.

[2]) A. a. O. S. 507—509. — Es ist ebenso charakteristisch, daß Schleiermacher die Wissenschaft als „bezeichnende Thätigkeit" der Kunst subsumirt, wie daß er in der Kunst überhaupt die Vollendung des sittlichen Processes findet. Vgl. Phil. Eth. 1. Thl. Cap. IV.

Digitized by Google

gemeine Sache und die Brüderschaft. Und in der Wirkung des darstellenden Handelns wird man, wie schon oben erwähnt, immer zu unterscheiden haben, daß es für alle zwar reine Darstellung des Ganzen ist, zugleich aber auch, sofern alle Glieder dem Ganzen noch nicht völlig assimilirt sind reinigende und erweiternde Wirkungen mit sich führt, worin eben wieder die Einheit des gesammten sittlichen Processes und die Untrennbarkeit aller seiner Bewegungsformen zu Tage tritt.[1])

2. Allein aus dem darstellenden Handeln will Schleiermacher die Kirche construiren. Erschöpfte sich das höhere Selbstbewußtsein in Lust und Unlust, so ließe sich nur wirksames Handeln denken. Dieses wirksame Handeln bedarf aber immer einer äußeren Veranlassung, ist kein constantes und hört mit dem erreichten Zweck auf. „Das höhere Selbstbewußtsein unter der Form der Seligkeit dagegen, sofern es gar nicht unter dem Gegensatze der Lust und Unlust steht, ist das eigentliche Grundgefühl des Christen, das Gefühl, daß es eine Gewalt des Geistes über das Fleisch gibt und da es von keiner äußeren Veranlassung abhängt, aber doch auch wesentlich Impuls werden muß: so ist nun auch das darstellende Handeln von der äußeren Veranlassung unabhängig und allein gegeben durch den Grundcharakter des ganzen menschlichen Wesens, sofern die Duplicität des Geistes und des Fleisches in ihm ist. Daß aber diese Bestimmung des Selbstbewußtseins nicht ruht, sondern auch in die Erscheinung treten will und tritt, ist wieder nur zu begreifen aus den beiden aufgestellten Momenten (S. 509), auf die wir sie zurückgeführt haben und welche eben Gemeinschaft als ein Continuum postuliren." Weil wir nämlich die verschiedenen Momente unseres Lebens uns so verknüpfen können, daß der vorhergehende Object wird für den folgenden, was nur möglich ist, sofern dieser in die Erscheinung tritt, und weil die Identität des persönlichen und des Gattungsbewußtseins nur im Austausche in der Gemeinschaft Wahrheit hat, — ist alles Darstellen „die beständige Realisation des menschlichen Wesens." So ist denn auch in der Kirche „die innere Nothwendigkeit des beständigen Zusammenfließens des durch die Persönlichkeit getrennten Selbstbewußtseins das Wesen der brüderlichen

[1]) A. a. O. S. 510—515. Beil. A § 79 ff. B 57.

Digitized by Google

Liebe und bedingt beides, das darstellende Handeln und die Kontinuität der Gemeinschaft.[1])

Im Unterschiede von der römischen erkennt die protestantische Kirche die Gleichheit aller ihrer Glieder an, wie sie zunächst durch den in Allen gleichen Geist der sie eben zum Ganzen bestimmt, verbürgt ist. Der Geist nämlich ist als göttliches Princip identisch an sich, nie leidend, immer thätig, nie modificirbar, sondern immer derselbe. Mit ihm ist also die wesentliche Identität Aller in der Kirche verbürgt, die Alle nur als Organe des Geistes in Betracht kommen und sich nur nach Maßgabe des Grades der Aneignung desselben unterscheiden. Ueberdies verschwindet alle Ungleichheit in der evangelischen Kirche „durch die absolute Erhabenheit Christi über Alle und dadurch daß ihr Verhältniß zu Christo überall das dominirende ist.“ [2])

Allerdings ist die Duplicität des Spontanen und Receptiven auch in der evangelischen Kirche, aber nicht so, daß dem Einen nur das Erstere, dem Anderen nur das Zweite zukäme, sondern so, daß Alle an Beidem, nur in verschiedenem Grade betheiligt sind. Der von der römischen Kirche in dem Verhältniß von Klerus und Laien fixirte Gegensatz erscheint hier überall als fließender.[3])

Alles darstellende Handeln soll nun wesentlich Gottesdienst sein, d. h. natürlich nicht Diensterweisung, sondern Dienstbezeugung. „Es liegt darin nur, daß sich der eine als das Organ des anderen darstellt.“ „Gottesdienst ist also der Inbegriff aller Handlungen, durch welche wir uns als Organe Gottes vermöge des göttlichen Geistes darstellen.“ [4])

Nur als Accidens findet sich also im darstellenden das wirksame Handeln, sowie sich im verbreitenden das reinigende und im reinigenden das darstellende Handeln als Accidens finden. Der Gedanke an den Erfolg kommt beim darstellenden Handeln gar nicht in Betracht. Handeln ist es überhaupt nur als Umsetzung des rein

---

[1]) S. 516 ff. a. a. O.

[2]) A. a. O. S. 518 ff.

[3]) A. a. O. S. 521 ff. Vgl. auch S. 217, 336, Beil. B, S. 113, 133.

[4]) A. a. O. S. 525 f.

Digitized by Google

Innerlichen in's Aeußere. Womit gegeben ist, daß es sich nur in der Gemeinschaft realisiren kann. Sein Wesen besteht eben „in einer solchen Aeußerung des innerlichen, daß dieses als das was es ist erkannt werden kann; das innerliche aber, welches dargestellt werden soll, ist für unser besonderes Gebiet der Zustand der freien Herrschaft des Geistes über das Fleisch, das Bewußtsein der Seligkeit, der ungetrübte Zustand in der schwebenden Mitte zwischen Lust und Unlust.“ [1])

Das Gebiet dieser Darstellung ist groß. Es ist die gesammte in die Erscheinung fallende Natur des Menschen, deren Organe (Gestalt, Sprache 2c.) übrigens bereits durch die allgemeine Intelligenz für die vollendete Gestaltung durch den christlichen Geist vorgebildet sind. Alle Mittel der Darstellung (Wort, Geberde 2c.) sind daher nicht Produkte des heiligen Geistes, sondern der allgemeinen Vernunft, woraus Schleiermacher folgern will, daß bei Gleichheit der Tendenz doch die Verschiedenheit der Darstellung auf dem kirchlichen und bürgerlichen Gebiete in Geltung bleibe.[2])

Vergleichen wir das darstellende Handeln genauer mit den verwandten Formen des sittlichen Culturprocesses, so ergibt sich in Rücksicht auf die Verschiedenheit des nach Außen verbreitenden und nach Innen steigernden Faktors im wirksamen Handeln, daß „alle Handlungen, welche nur erweitern nach außen ohne nach innen zu steigern in Bezug auf den bestimmten Grad, welchen die Herrschaft des Geistes erreicht hat, nicht wirksam sondern darstellend sind.“ [3])

Schleiermacher unterscheidet den Gottesdienst im engeren und weiteren Sinne. Das darstellende Handeln füllt nämlich die Pausen des wirksamen Handelns aus und macht den Uebergang von der einen zur anderen Handlungsweise. Es bezeichnet den Anfangs- und Vollendungspunkt des wirksamen Handelns. Allerdings bezieht sich das zunächst nur auf den Gottesdienst im engeren Sinne. Denn das darstellende Handeln im weiteren Gottesdienste ist von dem wirksamen nicht dem Inhalte, sondern nur der Intention nach ver-

[1]) Christl. Sitte S. 526 ff.

[2]) A. a. O. S. 528.

[3]) A. a. O. S. 529.

Digitized by Google

schieden. Solange das wirksame Handeln den Charakter der Uebung hat und im Steigen begriffen ist, solange es auf das äußere Bildungsgebiet bezogen wird, unterscheidet es sich deutlich genug vom darstellenden, beruht es aber auf Fertigkeit, will es keine Veränderungen mehr hervorbringen, sondern sich nur in seinem Grade behaupten, so wird die Ausübung auf den eigenen Zustand bezogen zur Darstellung, womit eben das wirksame Handeln aufhört und das rein darstellende beginnt.[1])

„Aus jeder Annäherung an den Zustand der Seligkeit geht das darstellende Handeln hervor, die Annäherung selbst aber wird durch das wirksame Handeln hervorgebracht. Das darstellende Handeln als solches kann also nichts zur Seligkeit beitragen, kann kein seligmachendes sein.“ Selig macht eben nur das Bewußtsein der Gnade, d. h. der aus der absoluten Abhängigkeit von Gott gewonnenen Obergewalt des Geistes über das Fleisch, wie sie die Harmonie des Daseins bedingt.

Der Unterschied zwischen dem Gottesdienst im engeren und weiteren Sinne, oder zwischen dem ausschließlich darstellenden und dem zugleich wirksamen und darstellenden Handeln liegt nun weiter darin, daß der eigentliche Gottesdienst die Talent- und Naturbildung, mit einem Worte die Kunst im weitesten Sinne bereits voraussetzt. Der Gottesdienst im weiteren Sinne ist aber „dasjenige Handeln, welches uns in seinem Gewesensein als wirksames und nur in seinem Vollendetsein als darstellendes erscheint.“ „Es ist das darstellende Handeln auf dem Gebiete des thätigen Lebens, oder der Natur- und Talentbildungsproceß als Ganzes angeschaut, so daß man sagen kann, das darstellende Handeln als Vollendung des wirksamen in seinen beiden Abarten sei zugleich dessen ganze Sittlichkeit.“

Beide Formen des darstellenden Handelns ergänzen sich aber. Denn Gottesdienst ohne Arbeit als reine Darstellung oder thätiges Leben ohne Darstellung der Herrschaft des Geistes über das Fleisch würden beide zum bloßen opus operatum herabsinken.[2])

[1]) Christl. Sitte, S. 533. — Wäre der Mensch vollkommen, so gäbe es nur darstellendes Handeln für ihn. Vgl. die Christologie.

[2]) Christl. Sitte, S. 535 f.

Digitized by Google

Auch hier behandelt also Schleiermacher die Kunst als Abschluß und Krönung des gesammten Culturprocesses und faßt unter diesem Begriff auch die gesammte Organisation der Gesellschaft zusammen, die eben durch die Darstellung und Anschauung ihrer selbst als eines organischen Ganzen sich erhält und fortwährend erneuert. Und dieselbe Einheit und Differenz zwischen νους und πνευμα, zwischen individuell begrenztem bürgerlichen und universell gerichtetem religiösen Leben begegnet uns hier wieder, wo er die Organisation der Gemeinde durch das πνευμα als vollendete Realisation der in den volksthümlichen Naturgrenzen immer nur resultatlos angestrebten universellen Organisation der Menschheit versteht. Es fragt sich freilich auch hier wieder, welche Berechtigung eine partielle Realisirung der Idee der Menschheit als eines Ganzen, wie sie die Kirche darstellt, neben der auch von dem individuell begrenzten natürlichen Culturprocesse erstrebten Herstellung einer völligen und allgemeinen Gemeinschaft der Menschen haben könne. Zumal wenn man erwägt, daß die Kirche sich doch auch wieder individualisirt und nur in diesen Individualisirungen Form und Gestalt gewinnt, muß man eine Antwort auf diese Frage suchen. Und diese Antwort ist doch damit noch nicht gefunden, daß man der Kirche etwa den Beruf zumißt die Staaten durch den Versuch einer rein menschlichen Organisation der Gesellschaft an ihren kosmopolitischen Beruf zu erinnern. Ist das πνευμα der auf die Stufe der reinen Activität erhobene νους, ist seine Aufgabe die einheitliche Organisation der Gesellschaft, wie sie bedingt ist durch die Organisation der Natur ihres unentbehrlichen Existenzmittels, so erscheint die Aufgabe der Kirche eigentlich nur als Vorwegnahme der allgemeinen kosmopolitischen Aufgabe der bürgerlichen Gesellschaft. Ebenso müßte mit der Ausbreitung des πνευμα die Differenz zwischen der profanen Kunst und der religiösen völlig verschwinden. Doch ergibt sich vielleicht aus der folgenden Darstellung noch eine genauere Abgrenzung zwischen den zwei Sphären der sittlichen Thätigkeit, zwischen welchen hier eigentlich nur die — freilich ganz im Sinne Schleiermachers liegende — Verschiedenheit hervorgehoben wird, daß die eine bereits punctuell erreicht hat, was die andere erstrebt: die einheitliche Or-

Digitized by Google

ganisation der Gesellschaft mit Berücksichtigung der individuellen Typen, jedoch ohne diesen selbst für die Organisation constitutive Bedeutung einzuräumen.

85. Der Gottesdienst im engeren Sinne.

1. Es handelt sich hier zugleich um die ethische Begründung der Technik des Gottesdienstes, welche die praktische Theologie ausführt.

Bereits haben wir uns überzeugt, daß das darstellende Handeln immer den gesammten Naturbildungsproceß voraussetzt. Er liefert denn auch dem christlichen Gottesdienste die Mittel der Darstellung, welche das Christenthum an sich nicht producirt. Indessen erhebt sich gerade hier wieder die Frage ob wir ausnahmelos die ganze Kunst in den Gottesdienst aufnehmen dürfen oder nicht.

Der altchristliche Gottesdienst vermeidet bekanntlich allen Prachtaufwand und „Alles wozu eine sinnliche Darstellung und Thätigkeit des Menschen selbst gehört." Demgemäß gilt als vornehmstes Darstellungsmittel des christlichen Geistes der κοινος λογος das Wort, und alles Leibliche (Mimik ꝛc.) hat nur accidentelle Bedeutung. Nächst der Sprache kommt als Darstellungsmittel der Gesang in Betracht, der ja nur gewissermaßen die vollere Sprache des Geistes ist. Und die protestantische Kirche hat demgemäß auch ihre Darstellungsmittel nicht den bildenden sondern den redenden Künsten und der Musik mit gutem Vorbedacht entnommen.

Dabei schloß sich das Urchristenthum an die bestehenden cultischen Mittel an, während die evangelische Kirche heute darauf bedacht sein muß, die richtige Mitte zwischen dem üppigen Katholicismus und dem nüchternen Protestantismus (also wohl dem schweizerischen) zu suchen.[1])

Der Gottesdienst kann nun in seiner Form über die Ungleichheit zwischen Empfangenden und Gebenden der Ordnung halber nicht hinaus, obwohl er ja gerade die Gleichheit aller Christen auf Grund der Identität des heiligen Geistes in Allen und der Abhängigkeit Aller von Christo zur Darstellung bringen soll. Das Minimum der Ungleichheit ist bei den Quäkern, bei denen eben

[1]) Christl. Sitte S. 539 ff. Beil. A § 86 ff.

Digitized by Google

Jeder bald activ bald receptiv an dem Gesammtacte betheiligt ist, das Maximum findet sich im römischen Meßcultus, wo eben die Ungleichheit als constant erscheint und jede lebendige Wechselwirkung der Gebenden und Empfangenden ausgeschlossen wird.

Die Frage, wo nun Jeder seine Stelle im Cultus nehmen solle, fällt aber nicht zusammen mit der nach der Berufswahl. Die Analogie mit dem Culturprocesse ist hier ausgeschlossen, wo Jeder berufen und fähig ist in dem einen Momente productiv, im andern receptiv sich zu verhalten. Die Frage kann überhaupt nur entschieden werden nach Maßgabe des Verhältnisses der Kunst zum darstellenden Handeln als Ausdruck der Gesinnung. Jede Gemüthserregung wird nun aber Kunst: Geberde, Wort oder Lied, und alle elementarische Kunst ist Gefühlsausdruck. Erst durch das Hinzukommen bestimmter Reflexionen sowohl wie bestimmter von außen gegebener Elemente wird die rein naive unwillkürliche Selbstäußerung bewußte künstlerische Symbolisirung des Geistigen im Materiellen. Dieser Unterschied begegnet uns auf kirchlichem Gebiete in der Verschiedenheit des häuslichen und kirchlichen Gottesdienstes. In Jenem ist die Kunst nur unwillkürliche Darstellung unwillkürlicher Erregungen Einzelner, im anderen bewußte Darstellung des Gesammtlebens eines großen Ganzen, der Kirche.

In den Pausen des wirksamen Handelns treten nun beide Formen des Gottesdienstes, die individuelle und gemeinschaftliche mit gesetzlicher Nothwendigkeit ein. Und da das Individuum nie isolirt zu denken ist, die Gemeinschaft aber auch nie ohne individuelle Anregung, so kann man wohl sagen, daß die Vollkommenheit des Gottesdienstes hier und dort in der Identität der naiv unbewußten und der reflectirten bewußten Kunstthätigkeit, sowie in der Identität des Persönlichen und Gemeinschaftlichen im Haus- und Kirchengottesdienst bestehe. Jeder soll das beseelende Princip für das Ganze, und das Ganze soll das beseelende Princip für Jeden Einzelnen sein. In dieser Durchdringung des Persönlichen und Gemeinsamen besteht die Vollkommenheit des darstellenden Handelns.[1])

Dabei ist das doppelte Postulat um der Gemeinschaftlichkeit

---

[1]) A. a. O. S. 546 ff.

Digitized by Google

des christlichen Lebens willen aufrecht zu erhalten, daß der unwillkürliche Ausdruck der religiösen Empfindung des Einzelnen den geordneten Gang des öffentlichen Gottesdienstes nicht stören darf, und daß der Privatgottesdienst gerade wegen des belebenden Einflusses der von ihm für den öffentlichen Dienst erwartet wird, nicht bloße Reproduktion des kirchlich Feststehenden sein soll. Die asketische Literatur bildet ganz eigentlich das lebendige Mittelglied zwischen dem öffentlichen und privaten Gottesdienst und hat die wechselweise Befruchtung beider durcheinander zu vermitteln.[1])

Die Frage, wo jeder seine Stelle im Gottesdienst finde, ist indessen damit noch nicht beantwortet. Augenscheinlich müssen Recht und Pflicht jedes Einzelnen alternirend productiv und receptiv im Gottesdienst sich zu verhalten mit Rücksicht auf die Ordnung der gemeinschaftlichen Darstellung bestimmt beschränkt werden. Die Beschränkung ergibt sich aber ganz von selbst daraus, daß die Mitwirkung am öffentlichen Gottesdienste ein bestimmtes Maß von Talentbildung voraussetzt. Im Privatgottesdienste hat der Einzelne eben nur Beziehung zu sich selbst, im gemeinschaftlichen aber zugleich Beziehung zu allen Anderen. Die bestimmte Ordnung, welche hier zu treffen ist, findet ihren sittlichen Charakter freilich nur in dem „reinen Zusammenfließen des persönlichen und des Gemeingefühls." Die Produktivität Einzelner darf durchaus nicht unterdrückt werden. Dieses Princip gilt auch für die Technik des öffentlichen Gottesdienstes. Andererseits aber muß eine Vertheilung des Receptiven und Produktiven stattfinden, welche der Ordnung des Ganzen Rechnung trägt und demgemäß nur Solche zur Produktion zuläßt, welche dazu befähigt sind, das Ganze zu vertreten.[2])

Sowenig wie der Gesammtgottesdienst die Productivität des Einzelnen absorbiren darf, hat er den Privatgottesdienst zu hemmen. Denn der Einzelne wird nicht nur durch die Gemeinschaft religiös angeregt und hat überdies auch ganz bestimmte Bedürfnisse nach individueller Darstellung seiner individuellen Religiosität, die der öffentliche Gottesdienst vielleicht gar nicht befriedigt. Die nothwendige

[1]) Chr. Sitte, S. 551 ff.

[2]) Chr. Sitte, S. 556 ff. Beil. B § 22 f.

Digitized by Google

Ergänzung und Wechselwirkung des Individuellen und Allgemeinen muß also auch für das Gebiet des Gottesdienstes anerkannt werden. Die absolute Sittlichkeit desselben liegt durchaus in der gegenseitigen Belebung von Privat- und öffentlichem Gottesdienst, wie sie übrigens ja ihre höhere Einheit im christlichen Princip besitzen. Die Vollkommenheit des Gottesdienstes wird nur erreicht, wenn der Einzelne als Repräsentant des Ganzen durch dieses auf die privaten Darstellungen wirkt, so daß sich diese nicht vom Ganzen losreißen, und wenn der Einzelne sich das Ganze assimilirt und damit sich diejenige Einwirkung auf dasselbe sichert, welche verhindert, daß der öffentliche Gottesdienst zum bloßen Mechanismus herabsinke.[1])

Nun ist aber nicht Jeder produktiv im darstellenden Handeln. Ja die meisten werden auf die Produktionen Anderer im Privatgottesdienste angewiesen sein. Damit nun der Zusammenhang zwischen Privat- und öffentlichem Gottesdienst aufrecht erhalten bleibe, ist zu fordern, daß der Einzelne zu seiner Erbauung nur solche Produktionen Anderer wähle, welche den kirchlichen Charakter repräsentiren. Der öffentliche Gottesdienst aber hat in Predigt und Liturgie das doppelte Interesse an der Stetigkeit der Entwickelung der Kirche und an ihrer auf der individuellen Produktivität beruhenden Lebendigkeit zu verfolgen.

Nun kann aber nicht nur der Privatgottesdienst eine falsche separatistische Tendenz nehmen, es sind auch Verirrungen im öffentlichen Gottesdienste möglich, um deren willen durchaus eine kritische Einwirkung Einzelner zu fordern ist, freilich nur solcher Einzelner welche wirklich den Beruf haben, die Idee des Ganzen gegen ihre ungetreue oder mit Fremdartigem versetzte Darstellung zu vertreten. Da nun die Einheit und Stetigkeit der Kirchenidee im Liturgischen zur Darstellung gelangt, so wird sich die kritisch-reformatorische Thätigkeit gerade auf diese Seite des Gottesdienstes richten müssen. Das ist aber in dem Maße schwer, als das geistliche Amt sich in einem clericalen Stande verfestigt hat. „Die strenge Form der sich auch die evangelische Kirche nähert, bleibt nur in dem Maße sittlich, als der Klerus in allem, was sich auf den öffentlichen Gottes-

[1]) A. a. O. S. 557—560.

Digitized by Google

dienst bezieht, die öffentliche Meinung auf das gewissenhafteste beachtet, und niemals die Veränderung des Bestehenden sich allein vorbehält. Ueberhaupt aber besteht die sittliche Vollkommenheit des ganzen darin, daß in beiden auseinandertretenden Bestandtheilen desselben Persönlichkeit und Gemeingefühl auf gleichmäßige Weise in einander aufgehen." [1])

Von hier aus ist die Frage nach dem sittlichen Rechte des geistlichen Berufs zu entscheiden. Der Anspruch des Einzelnen unter Berufung auf die unumgängliche Talentbildung ein geistliches Amt zu übernehmen, muß zusammentreffen mit seiner Anerkennung durch das Ganze. Die Schwierigkeit liegt darin, daß der Einzelne genöthigt ist, vor Anerkennung durch das Ganze, sich die nöthige Talentbildung zu erwerben. Mit derselben ist aber keineswegs schon sicher gestellt, daß er auch den specifisch christlichen Geist in sich hat, der für den Kleriker ebenso wichtig ist, wie jene. Schleiermacher postulirt daher eine Entscheidung der Kirche über die Qualifikation der Einzelnen zum geistlichen Berufe in dem Momente des Uebergangs aus den allgemeinen Studien zu dem theologischen Fachstudium, damit die Kirche vor unbrauchbaren Klerikern verschont bleibe und damit den theologischen Aspiranten die Kosten der theologischen Talentbildung und der verspätete Uebergang zu einem anderen Berufe erspart werde.[2])

3. Was ferner den Umfang der Gemeinschaft des darstellenden Handelns betrifft, so sind die Grenzen derselben identisch mit denen des Christenthums. Nun verwirklicht sich der Gottesdienst aber immer nur in kleineren Gemeinden, und es fragt sich daher wie diese sich verhalten zur absoluten Gemeinschaft aller Christen. Die Gemeinde kann zu groß sein, so daß der lebendige Zusammenhang ihrer Glieder verloren geht, oder zu klein, so daß ihr Gottesdienst als bloßer Privatgottesdienst erscheint. Die Abgrenzung der gottesdienstlichen Gemeinden erfolgt am besten nach Maßgabe der Abgrenzung der „früher vorhandenen" bürgerlichen Gemeinden, während ihre Verbindung zu einer Gesammtkirche durch die Identität des religiösen

---

[1]) Christl. Sitte, S. 563, Beil. A § 99 ff. B § 26.

[2]) A. a. O. S. 564 ff. Beil. B § 27.

Digitized by Google

Bewußtsein aufrecht erhalten wird. In dieser Rücksicht hat die evangelische Kirche sich ohne ihre geistige Einheit zu verlieren in Landes- und Volkskirchen organisirt. Und Schleiermacher fordert sowenig die einheitliche Organisation der Kirche nach rein religiösem Gesichtspunkte durch Preisgabe der Landes- und Volksgrenzen, daß er ausdrücklich als Ziel der evangelischen Landeskirchen Deutschlands die Bildung einer deutschen Nationalkirche nach Maßgabe der politischen Volkseinheit aufstellt.[1])

Aus der Einheit des christlichen Princips läßt sich nämlich sowenig dessen kirchliche Individualisirung ableiten, wie etwa aus der Welteinheit die erscheinende gegensätzliche Vielheit des Daseins. Das Individuelle ist überall nicht a priori zu construiren, sondern einfach geschichtlich aufzunehmen. So findet auch die Darstellung des Christenthums ihre Mittel und Grenzen in der volksthümlichen Sprache und Kunst und begrenzt sich ganz von selbst dadurch nach Maßgabe der Volksgrenzen. Und diese Individualisirung des Christenthums innerhalb der Naturgrenzen, wie sie durch Volksthümlichkeit, Familiencharakter und persönliche Eigenthümlichkeit gegeben sind, ist vollkommin berechtigt, wenn sie nur das Bewußtsein von der Einheit der besonderen Kirchen und von der absoluten Gemeinschaftlichkeit der ganzen Christenheit nicht hemmt oder vernichtet. Dagegen muß immer an die Universalität der Erlösung und die Identität des heiligen Geistes erinnert werden.

Wo nun aber der Kirche die Grenzen nicht durch die bezeichneten Naturgrenzen gezogen werden, wo der christliche Universalismus dieselben überschreitet oder wo die individuelle christliche Religiosität als solche nach gemeinschaftlicher Organisation im Gegensatze zu den bestehenden Kirchen strebt, da erscheinen Trennung oder Auflösung der Kirchen statthaft — sofern nur die Identität des reinigenden und verbreitenden Handelns wieder anerkannt wird. Woraus sich eben wieder ergibt, daß cultische Organisationen, wie sie durch den Wechsel individueller Verhältnisse bedingt sind, immer sich ändern oder gänzlich aufhören können, während die christliche Gemeinschaft

---

[1]) Chr. Sitte, S. 568 ff.

Digitized by Google

als solche unverändert den höchsten Zweck der einheitlichen Organisation der Menschheit weiter verfolgt.[1])

Bestimmte Regeln für das Verhalten der Einzelnen zum kirchlichen Ganzen lassen sich kaum aufstellen. Der Protestantismus hat immer das gleiche Recht des individuellen und des allgemeinen Princips in der Kirche anerkannt. Er hat immer die kirchlichen Individualisirungen des Christenthums als berechtigt angesehen, wie er im Christenthume selbst eine wenn auch die vollkommenste Darstellung des Gattungsbegriffs der Religion finden mußte. Der individuelle „Religionseifer", wie er im darstellenden Handeln als Andacht erscheint, ist also berechtigt. Man soll von der Ueberzeugung durchdrungen sein, daß die individuelle Darstellung des Christenthums, an der man betheiligt ist, die beste sei. Wo diese Ueberzeugung wankend wird, ist das Convertiren sittlich gerechtfertigt, wenn nicht geboten.

Aber dieser individuelle „Religionseifer" bedarf immer der Reinigung und Regulirung durch die Beziehung auf das Ganze des Christenthums, ja der Religion überhaupt, im Verhältniß zu welchem die individuelle Kirche immer nur den Werth einer vergänglichen Erscheinungsform oder eines Mittels für die Erreichung der allgemeinen wahren Religion beanspruchen kann.[2])

4. Wenn man nun auch die Aphorismen der philosophischen Ethik und die Einleitung in die praktische Theologie zu Rathe zieht, wird man doch kein befriedigendes Bild weder von dem Wesen des Cultus noch auch von der Organisation der kirchlichen Gemeinschaft im Verhältnisse zum Christenthum aus den obigen, ja allerdings in sehr losem Zustande überlieferten Auslassungen Schleiermachers gewinnen können. Ich kann es ihm zwar nicht als Fehler anrechnen, daß er die verschiedenen Sphären des sittlichen Handelns nicht schärfer getrennt hat; ich sehe darin sogar einen Vorzug, weil die Einheit des sittlichen Processes gerade in der Untrennbarkeit des wirksamen und darstellenden Handelns zur Anschauung kommt. Ich kann auch darin Vorländer nicht zustimmen, daß es ein Fehler sei, diese Sphären nach den Motiven der Lust und Unlust zu trennen;

[1]) Chr. Sitte, S. 573 ff.

[2]) Chr. Sitte, S. 583 ff. Beil. B § 80 ff. A § 79 ff. 120 f.

Digitized by Google

denn diese subjectiven Motive sind selbst sehr bestimmt unter den Einfluß objectiver Zweckbegriffe gestellt. Diese objectiven Zweckbegriffe werden freilich nur dem Gegensatze von Fleisch und Geist, von Vernunft und Natur oder von Einheit und Vielheit entnommen, so daß freilich der Proceß der individuellen Gesinnungsdarstellung inhaltlich so wenig genügend erklärt wird, wie der Proceß der gemeinschaftlichen Gesinnungsdarstellung. Das liegt aber an der Leerheit der überall zu Grunde gelegten ästhetisch-monistischen Metaphysik.

Hingegen ist gewiß der Cultus nicht allein als künstlerisches Handeln zu begreifen, wenn es sich dabei auch im Unterschiede von der profanen Kunst um die Darstellung der Gesinnung, oder des religiösen Einheitsbewußtseins handelt. Für die Energie der Erhebung zu Gott, zum Zweck der Sicherung und Bereicherung der eigenen unvollkommenen, sündhaften vergänglichen Existenz hat eben Schleiermacher kein Verständniß. Die eigentliche Tendenz, die Triebkraft der Anbetung, der persönlichen wie gemeinschaftlichen, ist ihm verborgen geblieben. Und das kann nicht Wunder nehmen, da er den letzten Lebenszweck lediglich in der Harmonisirung der Gesellschaft in ihrem Verhältnisse zur Naturwelt findet, wozu freilich auch die Erhebung zur Anschauung der Welteinheit auf Grund der Erfahrung der absoluten Abhängigkeit alles Endlichen von einer Ursache nöthig ist, aber in keinem anderen Sinn als etwa in dem, in welchem der Künstler das Ganze seines Werkes in der Idee aufgegangen sein muß, bevor er an die Verwirklichung desselben im Einzelnen herantreten kann.

Ebenso ungünstig muß ich über die Ausführungen urtheilen, welche das Verhältniß der kirchlichen Gemeinschaften zur Idee des Gottesreiches darstellen, sowie überhaupt über die Erklärung der Entstehung der kirchlichen Gemeinschaften. Eigentlich ist doch nicht abzusehen wozu besondere kirchliche Gemeinschaften nöthig sind, wenn dieselben nur den kosmischen Zweck der Organisation der menschlichen Gesellschaft, wie sie bedingt ist durch die fortschreitende Unterwerfung des Materiellen unter das Geistige, verfolgen sollen. Das ist am Ende auch der Staatszweck. Höchstens die Bedeutung bliebe der kirchlichen Gemeinschaft, daß sie durch darstellendes Handeln im

Digitized by Google

Cultus immerfort den allgemeinen Culturzweck der Gesellschaft präsent erhielte. Da nun aber die Welteinheit überhaupt nur in den individuellen Differenzen des Naturlebens in die Erscheinung tritt, so fragt es sich ob eigens für die Darstellung der reinen Einheit eine Gemeinschaft gebildet werden müsse, wo der gesammte Culturproceß dieselbe Einheit auf die allein mögliche Weise, nämlich durch fortschreitende Unterwerfung des Einzelnen unter das Ganze, des Sinnlichen unter das Geistige herzustellen bestrebt ist. Sowenig also wie Schleiermacher in der philosophischen Ethik die heilige von der profanen Kunst zu trennen wußte, so wenig weiß er hier den allgemeinen Culturproceß vom Cultus sicher zu trennen. Denn mit der Berufung auf die Pausen und Zwischenacte, die der Mensch während der wirksamen Action nicht entbehren kann, ist doch wirklich die Sache nicht erledigt. Diese Pausen hat man nöthig zum Ausruhen; wenn also in sie zugleich die Vergegenwärtigung des Culturideals im Cultus fallen soll, so muß das anders begründet werden als es hier geschehen ist.

Interessant ist es zu sehen, wie Schleiermacher auch hier noch unsicher tastet, zwischen der Ansicht, daß die Individualisirung der Kirche durch die Volksthümlichkeit erfolge und der anderen, daß sie aus dem religiösen Princip selbst abzuleiten sei. In der Consequenz seiner Grundidee liegt die Staatskirche. Denn wie die absolute Einheit nur in der Vielheit der Welt erscheint, so scheint sie auch nur nach Maßgabe ihrer natürlichen Individualisirungen gedeutet, angeschaut und dargestellt werden zu können. Die Frage ist nun die, ob das absolute Einheitsbewußtsein so kräftig ist, daß es die Volkstypen kosmopolitisirt, oder ob deren Naturkraft der universellen Einheitstendenz den Trotz der Besonderheit des Daseins wirksam entgegensetzt. Da nun der letztere absolut unberechtigt sein soll, so handelt es sich um die Herstellung der kosmopolitischen Menschheitskirche durch thunlichste Verwischung der individuellen Völkertypen.

Ganz unklar bleibt wie er die von den nationalen Bedingungen freien Gemeinschaftsbildungen in der Kirche erklären will. Das früher vermißte „Princip der Individuation" ist auch hier nicht entdeckt. Aber das ist ja auch nicht zu verwundern. Denn wenn

Digitized by Google

auch die christliche Religion der Sinn für die absolute Einheit der Welt und das Gefühl für die Abhängigkeit der Erscheinungswelt von ihrer transcendenten Ursache ist, so kann sie ja auch nur in den durch die Erscheinungswelt selbst gegebenen Existenzformen zur Darstellung kommen. Und der Unterschied zwischen den christlichen Kirchen und den anderen bleibt eben auch nur dieser, daß in jenem die absolute Einheitsidee klarer erkannt und energischer als Organisationsprincip aufgenommen ist, wie von den anderen.

Bei dieser Ablehnung der principiellen Anschauung Schleiermachers braucht indessen auch hier nicht die Anerkennung für das vielfach vortreffliche Detail seiner Ausführungen unterdrückt zu werden.

86. Der Gottesdienst im weiteren Sinne.

1. „Das Handeln von dem wir reden, ist die Darstellung der Herrschaft des Geistes ohne Anstrengung. Das ist aber dasjenige was wir anderweitig in sittlicher Hinsicht das Schöne oder das Anmuthige zu nennen gewohnt sind, und eben dieses, das sittlich Schöne oder Anmuthige in der eigenthümlich christlichen Form ist der wesentliche Charakter dieses darstellenden Handelns." Dieses Handeln wird also genau so beschrieben wie oben, wo es sich um seine intensive Seite oder die innere Sphäre handelte. Das specifisch Christliche desselben findet Schleiermacher eben darin, daß es nicht von Lust- oder Unlustgefühlen ausgeht und in dem Gegensatze von Fleisch und Geist sich bewegt, sondern daß es aus jener seligen Indifferenz, welche die subjective Folge der Ueberwindung jenes Gegensatzes durch den Geist ist, entspringt und in der Darstellung der errungenen Harmonie des Daseins im Zeitlichen das Ewige, im Gegensätzlichen das unwandelbar Eine zur Erscheinung kommen läßt. Was ja, wie früher erörtert, nur denkbar ist, auf Grund der unbedingten Determination der Persönlichkeit, beziehungsweise der Gemeinschaft durch die unendliche Welteinheit oder Gott. In diesem darstellenden Handeln erscheint erst die christliche Tugend, d. h. die Leichtigkeit der Beherrschung des Fleisches durch den Geist, nach überwundener Versuchung durch das Fleisch. Allerdings hat nur Christus selbst blos darstellend gehandelt, für den Christen ist das

Digitized by Google

darstellende Handeln immer nur Sache des Moments. Es alternirt mit dem wirksamen Handeln nicht nur, sondern ist überhaupt immer irgendwie mit demselben verbunden, da wir eben die „absolute“ Leichtigkeit der Tugendäußerung nie erreichen.[1])

2. Beachtet man die beiden Merkmale durch welche sich das extensive Darstellen vom Wirken, sowie vom intensiven Darstellen unterscheidet, nämlich daß es immer von außen veranlaßt wird und daß es die volle Leichtigkeit der Herrschaft des Geistes im Sinnlichen zum Ausdruck bringt, so gewinnt man die Eintheilung desselben, die von außen kommenden Eindrücke bestimmen zunächst das Selbstbewußtsein mit Lust oder Unlust; aber der Einzelne ist auch in der darauf folgenden Darstellung seiner inneren Stimmung nicht lösbar von der Gesellschaft, aus welcher ihm jene Erregungen erwachsen.

Sobald nämlich ein von außen kommender Eindruck das Selbstbewußtsein mit Lust bestimmt, ergibt die Ausübung der Herrschaft des Geistes über diese sinnliche Bewußtseinsform die Darstellung der Tugend der Keuschheit. In ihr ist nämlich im Unterschiede von der Apathie und der Begierde das gesammte an sich berechtigte Sinnenleben als durchdrungen vom Geiste dargestellt.

Sobald dagegen das Selbstbewußtsein von Außen mit Unlust bestimmt wird, stellt sich die Herrschaft des Geistes im sinnlichen Bewußtsein als Geduld dar oder als innere Heiterkeit oder sittliche Anmuth, wie sie das Resultat der Ueberwältigung des unangenehmen Eindrucks durch die sich gleichbleibende Geistesherrschaft ist.[2])

Betrachtet man den Einzelnen in seiner Beziehung zur Gemeinschaft, so stellt sich die Herrschaft des Geistes über das Fleisch dar einerseits als Langmuth gegenüber den Hemmungen, mit welchen die Gesellschaft uns in der Verfolgung der christlichen Lebensaufgabe bedroht, andererseits als Demuth gegenüber den angenehmen Erfahrungen, welche uns aus dem Leben in der Gemeinschaft erwachsen.

Mit diesen vier Tugenden sind die wesentlichen Faktoren des weiteren Gottesdienstes gegeben. Sie bezeichnen zugleich die Basen des geselligen Lebens und geben dem wirksamen Handeln seinen Werth.[3])

---

[1]) Chr. Sitte, S. 599—608, Beil. A § 65 ff. B § 37 ff. C, XIX.

[2]) A. a. O. S. 341 ff., 462 f., 474 f., 612, Beil. B 42.

[3]) A. a. O. S. 614 ff. Beil. B 44.

Digitized by Google

3. Wie der Kirche der Staat vorangeht, so geht dem Gottesdienst im engeren Sinne der Gottesdienst in der allgemeinen geselligen Sphäre voraus, welcher durch jenen nicht etwa aufgehoben, sondern christianisirt und damit vollendet werden soll.

Und zwar steht dem Gottesdienst im engeren Sinne zunächst das Kunstleben gegenüber, als derjenigen Form des darstellenden Handelns, in welcher der „natürliche", d. h. der individuell und sinnlich-persönlich begrenzte Geist seine Ueberlegenheit über die Natur dokumentirt. Dann aber auch das ganze unendliche Gebiet des geselligen Verkehrs, mit seinen festen Sitten und mit seiner unberechenbaren Mannichfaltigkeit in dem Wechsel der Beziehungen des Einzelnen unter einander. Es fragt sich nun wie die oben fixirten christlichen Tugenden auf dieses Gebiet zu übertragen seien und wie der Gegensatz zwischen der christlichen Sittlichkeit und der unendlich mannichfaltigen allgemein menschlichen Sitte zu schlichten sei.

Die öffentliche Sitte zunächst ist unleugbar immer irgendwie im Gegensatz zur christlichen Sittlichkeit. Hieraus ergibt sich die Pflicht der Treue gegen das christliche Princip in der Tendenz dasselbe zum allgemeingiltigen Gesetze der Gesellschaft zu erheben. Wobei die ascedische Methode selbstredend verworfen werden muß, da sie der Aufgabe der positiven Ausbreitung des christlichen Princips in den natürlichen Verhältnissen (Familie, Beruf, Staat) direkt zuwiderläuft und statt wirklicher Tugend überall nur stumpfe, hochmüthige Blasirtheit erzeugt.[1])

Aber nicht nur im wirksamen Handeln soll sich die Kraft des darstellenden bewähren, auch in dem eigentlichen geselligen Spiele hat dieselbe in die Erscheinung zu treten. Wobei über die Form der Spiele gar nichts zu sagen ist, ebensowenig über das individuelle Recht der einen oder anderen Form für diesen oder jenen Menschen. Es ist alles erlaubt, was nach Maßgabe des individuellen Gewissens die Herrschaft des Geistes über das Fleisch nicht gefährdet.

Wie die Kunst so wird das Spiel in dem Maße unsittlich als es das Sinnliche als solches pflegt, die Ungleichheit der Menschen

---

[1]) Christl. Sitte S. 620 ff., Beil. B 45.

Digitized by Google

befördert und somit sowohl das Postulat der Herrschaft des Geistes wie der brüderlichen Liebe verletzt.[1])

Das gesellige Darstellen in Kunst und Spiel ist nun aber neben dem eigentlich cultischen Darstellen keineswegs unter den Begriff des Erlaubten zu bringen. Mit diesem Begriffe kann immer nur die Wahl der geselligen Darstellungsformen und Mittel nach Maßgabe des individuellen Gewissens und unter Rücksichtnahme auf das öffentliche Gewissen bezeichnet werden. Vielmehr ist das darstellende Handeln im engeren und weiteren Sinne nothwendige Form des sittlichen Handelns überhaupt, so ist es auch Pflicht. Ohne das darstellende Handeln im geselligen Verkehr wird sich kein Gemeingefühl herausbilden, und wie die Stufe, welche einzelne oder ganze Gemeinschaften im Culturprocesse errungen haben, nur erkennbar ist an der Darstellung der gewonnenen Herrschaft über das Materielle in Kunst, Geselligkeit und Cultus, so ist diese Darstellung andererseits wieder die Bedingung der Erzeugung der Lust am wirksamen Handeln. Freilich darf das gesellige Handeln den eigentlichen Gottesdienst wie das wirksame Handeln nicht absorbiren. Wo es das thut, artet es aus in Luxus und Unmäßigkeit. Vielmehr haben sich alle Formen des darstellenden Handelns und des wirksamen Handelns gegenseitig zu unterstützen. Namentlich darf der eigentliche Gottesdienst ebensowenig zum geselligen Handeln unfähig machen, wie umgekehrt dieses zu jenem. Sonst erhält das Leben entweder ein laxes oder ein trüb-asketisches Gepräge, was beides als unsittlich abzulehnen ist.[2])

4. In Beziehung auf die qualitative Beschaffenheit der geselligen Darstellung gilt der allgemeine ethische Kanon, daß sie ihre Impulse im Geiste und nicht in der Sinnlichkeit finde. Wodurch sich aber die vom „christlichen" Geiste ausgehenden Impulse von den von der natürlichen Vernunft ausgehenden und wodurch sich

[1]) Chr. Sitte S. 631 ff., 676 ff., Beil. A § 171 ff. — Unsittlich ist z. B. der Tanz (oder eine bildliche Darstellung) nur dann, wenn er zum Zwecke der Erregung der Wollust unternommen wird. Andererseits ist die Preisvertheilung bei Festspielen z. B. unsittlich, weil dabei „eine Person in Gegensatz zu anderen" gebracht wird.

[2]) A. a. O. S. 642 ff.

Digitized by Google

demnach die christliche von der gemeinmenschlichen Geselligkeit unterscheiden, wird nicht gesagt. Wir sind also auch hier auf die früher gegebene allgemeine Erklärung des Verhältnisses von *πνευμα* und *νους* angewiesen.

Ausgeschlossen durch den obigen Kanon sind nun aber alle diejenigen geselligen Darstellungen, welche nicht „die Einheit von Geist und Fleisch“ dokumentiren, sondern in den Erregungen der Sinnlichkeit allein oder doch vorwiegend ihre Ursache finden. So wenig wie die sinnliche Lust dürfen diese Darstellungen die Unlust reizen; sie sollen „die Leichtigkeit des Lebens“ zum Ausdruck bringen und also sowohl das Extrem der Ueppigkeit wie der Askese meiden. Und wo die Liebe, der zum organisatorischen Princip erhobene *νους* oder das *πνευμα* die geselligen Darstellungen beherrscht, da wird man diese Extreme vermeiden, welche, jedes in seiner Art auf Trennung und Spaltung, statt auf harmonische Organisation der Gesellschaft gerichtet sind. So sind also alle solche gesellschaftlichen Darstellungen verwerflich, welche die Standes-, Vermögens- und sonstigen Unterschiede markiren. Das *πνευμα* ist nur eines, und seine Tendenz ist nur eine: die Menschheit als eine organische Gemeinschaft darzustellen durch Unterordnung der an sich berechtigten individuellen Typen unter die Einheit der Gattung.[1])

Dieser Zweck wird aber nur erreicht wenn die eigentliche gottesdienstliche Darstellung zwar von der geselligen geschieden, aber doch nicht so von ihr geschieden wird, daß sie nicht in ein Verhältniß der Wechselwirkung mit ihr treten könnte, in dem übrigens die gottesdienstliche, welche das Religiöse an sich darstellt, die Oberhand über die profan-gesellige Darstellung, welche das Unendlich-Eine im Sinnlich-Vielen zur Erscheinung bringt, behalten soll.[2])

5. Man mag nun die geschickte formale Abgrenzung der verschiedenen Typen des sittlichen Handelns und das erfolgreiche Bestreben die Einheit des sittlichen Processes in ihnen zur Anschauung zu bringen, anerkennen; die Abgrenzung der verschiedenen Sphären

---

[1]) A. a. O. S. 647 ff. — 441 ff., 527 ff. Beil. A § 152 ff.

[2]) Christl. Sitte, S. 662—667 Beil. A § 131 ff.

Digitized by Google